Heráclito

Textos y problemas de su interpretación

Rodolfo Mondolfo



BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA DE OBRAS DEL MISMO AUTOR

a. SOBRE FILOSOFÍA ANTIGUA

Il pensiero antico [hay edición en español]
La filosofia dei greci
L'infinito nel pensiero dell'Antichità classica [hay edición en español]
En los orígenes de la filosofía de la cultura
Moralistas griegos
La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua
Sócrates
Momenti del pensiero antico e cristiano [hay edición en español]
El genio helénico

b. SOBRE FILOSOFÍA DEL RENACIMIENTO

Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento

c. SOBRE FILOSOFÍA MODERNA

La morale di Hobbes
La opera di Condillac [hay edición en español]
Rousseau e la coscienza moderna [hay edición en español]
Cesare Beccaria e la sua opera [hay edición en español]
La filosofia del Risorgimento [hay edición en español]
Ensayos críticos sobre filósofos alemanes
Da Ardigó a Gramsci

d. SOBRE METODOLOGÍA

Problemas y métodos de investigación

e. SOBRE MARXISMO

Il materialismo storico in Federico Engels [hay edición en español]
Sulle orme di Marx
Marx y marxismo
El humanismo de Marx

HERÁCLITO

TEXTOS Y PROBLEMAS DE SU INTERPRETACIÓN

POR

RODOLFO MONDOLFO

PRÓLOGO DE RISIERI FRONDIZI

TRADUCCIÓN DE OBERDAN CALETTI





siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MEXICO, D.F.

siglo xxi editores, s. a.
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s. a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

primera edición, 1966
segunda edición, corregida y aumentada, 1971
decimotercera edición, 2007

isbn 10: 968-23-0277-3
isbn 13: 978-968-23-0277-0

Índice general

Prólogo

Una sola de las dos grandes vertientes de la fecunda personalidad de Rodolfo Mondolfo hubiera bastado para asegurarle una posición de primer orden en la investigación filosófica. Los estudiosos de filosofía griega y de marxismo conocen muy bien su contribución en esos campos.

Ambas vertientes van acompañadas de otros manantiales de no menor limpidez y frescura. En 65 años de labor ininterrumpida, publicó Mondolfo decenas de obras en italiano y decenas en castellano, sin contar sus notas y artículos, plenos de sugestiones e indicaciones precisas. A los 89 años, Mondolfo es ejemplar vivo de que el ejercicio activo del intelecto es el mejor modo de mantener su fecundidad, y un desmentido a la creencia en la "natural" declinación biológica e intelectual. Muchos jóvenes pueden aprender, de este anciano venerable, el sentido de renovación, fecundidad, optimismo y capacidad creadora.

Nació Mondolfo en Senigallia, provincia de Ancona, sobre el mar Adriático, el 20 de agosto de 1877. Cumplió sus estudios universitarios en Florencia, y en su juventud militó en el socialismo. Aun después de la toma del poder, combatió al fascismo en reiterados artículos publicados en Critica Sociale *y en una encuesta que se halla en vías de reedición. Su primer escrito apareció en 1899 y desde entonces no pasó un solo año sin publicar trabajos. Su estudio inicial sobre el marxismo vio la luz en 1908; en 1912 se publicó su importante obra sobre* Il materialismo storico in Federico Engels, *que se tradujo al francés en 1916 y al castellano en 1940 y 1956.*

En 1913 fue designado profesor ordinario de Filosofía en la Universidad de Bolonia, donde realizó su mayor labor y a la que perteneció hasta 1938, cuando un dictador cedió a la presión de otro dictador y se aprobó en Italia la legislación racial, por la cual los profesores de origen hebreo tuvieron que abandonar sus cátedras y no pudieron, además, ejercer su profesión. En mayo de 1939, Mondolfo abandonó Italia, en compañía de su familia, como tantos otros ilustres intelectuales italianos. Pocos meses después de su llegada a la Argentina tuve el honor de invitarle, como Director del entonces Departamento de Filosofía de la Universidad de Tucumán, a dar un curso sobre el infinito en el pensamiento griego. Confirmó Mondolfo con su pre-

sencia no sólo las excelentes condiciones intelectuales sino también sus dotes morales y el fino equilibrio que supo siempre mantener entre la firmeza de sus convicciones y la comprensión y la tolerancia frente a las ajenas. Fue profesor de historia de la filosofía y de griego en la Universidad de Córdoba desde 1940 a 1948, año en que pasó a la Universidad de Tucumán donde permaneció hasta 1952. Desde entonces está radicado en Buenos Aires, y en la Universidad de Buenos Aires dictó cursos y conferencias en repetidas oportunidades.

Tanto en Italia como en la Argentina, su extraordinaria labor docente quedó superada por su producción escrita. Los intelectuales de habla española debemos celebrar este hecho pues la labor docente pudo así enriquecerse en toda nuestra América.

Resulta imposible analizar en unas pocas páginas la fecunda labor escrita de Mondolfo. Baste señalar que, junto a las más de 200 obras publicadas en Italia, vieron la luz otras tantas en la Argentina, Perú, Venezuela, Puerto Rico, México y Brasil, además de una cantidad muy apreciable de artículos y ensayos menores.

Contrariamente a lo que ocurre con frecuencia en nuestros países de habla española, donde la fecundidad de la producción está en relación directa con su superficialidad, el talento de Mondolfo y su capacidad para la labor continuada y sistemática le permitió mantener un alto nivel intelectual a lo largo de más de 65 años de producción.

Todas sus obras son el producto de un largo proceso de maduración. Jamás cayó en la improvisación, pecado común en nuestros medios intelectuales. Nunca dejó que sus ideas escapasen prematuramente de su espíritu; supo contener el impulso inicial de comunicación y sometió siempre a dura crítica las propias ideas. Las tesis que presenta están respaldadas por un severo y documentado aparato crítico que muestra en Mondolfo al investigador y al erudito. Jamás cultivó la erudición por sí misma, sino que la puso al servicio de nuevas ideas interpretativas. Este doble carácter de la labor de Mondolfo se pone de manifiesto en la mayoría de sus escritos, pero adquiere especial relieve en las notas aclaratorias de la clásica obra de Zeller, La Filosofia dei Greci. *Se encuentran aquí, con frecuencia, notas al pie de más de 30 páginas en cuerpo 6, y no pocas que sobrepasan una extensión de 50 páginas. Esas notas se refieren, unas veces, a temas generales y constituyen verdaderos ensayos completos; otras, no menos importantes, presentan nuevas interpretaciones de conocidos pasajes de los pensadores presocráticos.*

El mejor ejemplo de las señaladas cualidades de maduración, equi-

librio y originalidad, lo ofrece el presente volumen. Las preocupaciones y trabajos de investigación de Mondolfo sobre Heráclito se iniciaron en el año 1932. Muchas veces volvió sobre el tema al que dedicó más de 10 importantes artículos: hoy nos brinda un volumen maduro y sereno, con ideas originales que habrán de modificar más de una interpretación que se daba por aceptada. La proverbial modestia de Mondolfo le impide proponerse la originalidad como meta; su penetrante visión histórica y su capacidad de investigación metódica le brindan siempre visiones nuevas en caminos muy transitados por investigadores de las más diversas nacionalidades. La originalidad, como la virtud, es una consecuencia de un modo de comportamiento; quien se la propone como meta, jamás logra alcanzarla.

Las visiones nuevas que Mondolfo presenta y sostiene no son sólo el resultado de un examen concienzudo de los autores estudiados y de las interpretaciones ofrecidas por la crítica anterior, sino también de una concepción humanista *de la cultura y del pensamiento humanos considerados en el curso de la historia. Mondolfo se opone a la separación de épocas y culturas en compartimientos estancos incomunicables, y trata de mostrar que no existe nunca impermeabilidad espiritual ante los grandes problemas humanos; sino que la Antigüedad clásica ha tenido, ella también, conciencia de los problemas del infinito y de la comprensión del sujeto humano que ciertos prejuicios tradicionales suelen negarle. Esta inspiración humanista, que lleva a toda una renovación de la visión histórica de la Antigüedad clásica, repercute igualmente en las interpretaciones mondolfianas de la filosofía del Renacimiento, de la filosofía moderna y del marxismo (filosofía de la praxis) y puede considerarse un rasgo característico de la personalidad filosófica de Mondolfo.*

La aplicación de este concepto humanista tiene importancia fundamental en el estudio de Heráclito. A partir de Hegel, el original planteo heraclíteo del problema de los opuestos ha sido reconocido como el manantial más fecundo de la problemática filosófica posterior. Toda la filosofía sucesiva recibe de la dialéctica heraclítea, y de su afirmación de la unidad de los opuestos, su impulso y el vigor de su desarrollo. Pero al mismo tiempo, el peligro de interpretaciones superficiales y erróneas exige una constante investigación y discusión profundizada de las sentencias del Oscuro de Éfeso, *que suelen faltar en la literatura castellana relativa al heraclitismo: por eso el libro que aquí presentamos llena con sus indagaciones exhaustivas una laguna y ofrece los medios de un conocimiento adecuado y de una acertada comprensión.*

A los 89 años de edad, Mondolfo ha recibido en su país natal

y en la Argentina todos los honores a que puede aspirar un intelectual. Su mayor satisfacción, sin embargo, será ver que su obra se prolonga, aun fuera de ambas fronteras, en la labor de sus discípulos y que nuevas generaciones de estudiosos acudan a sus escritos en busca de inspiración y guía intelectual y moral.

Resulta simbólico, por otra parte, que un hombre que tiene sus raíces en el siglo pasado ofrezca su nueva obra a una Editorial que está proyectada, aun en su nombre, hacia el siglo venidero.

RISIERI FRONDIZI

Universidad de Buenos Aires, 25 de mayo de 1966.

PARTE PRIMERA

Textos

ADVERTENCIA

De acuerdo con la división entre testimonios y fragmentos, los primeros se citan con el número que llevan en la colección, precedido de la letra A (A 1, A 2, etc.) y los segundos, con su número, precedido por la letra B (B 1, B 2, etc). Los testimonios señalados con asterisco * no están en Diels-Kranz, ni en Walzer ni en otras ediciones, y han sido agregados por mí en la presente edición.

R. M.

Testimonios acerca de Heráclito (biográficos y doxográficos)

I. SOBRE SU VIDA Y SUS ESCRITOS

1

DIÓGENES LAERCIO, IX, 1-17

1. Heráclito, hijo de Blosón o, según otros, de Heraconte de Éfeso. Éste floreció hacia la 69 Olimpiada (504-501 a. c.). Era por naturaleza orgulloso ante cualquiera, y desdeñoso, como resulta evidente también por su escrito donde dice: "Mucha erudición no enseña a tener inteligencia, pues se lo hubiera enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y aun a Jenófanes y Hecateo" (fragm. 40). "Una sola cosa, pues, es lo sabio: conocer al Logos, por el que todas las cosas son gobernadas por medio de todas" (fragm. 41). A Homero lo declaró "digno de ser expulsado de los certámenes, y apaleado; igualmente a Arquíloco" (fragm. 42).

2. También decía: "la insolencia hay que apagarla más que un incendio" (fragm. 43), y "es menester que el pueblo luche por la ley así como lucha por los muros de su ciudad" (fragm. 44). Injuria también a los efesios por haber desterrado a su compañero Hermodoro, cuando dice: "Bien merecido sería para los efesios ahorcarse todos en masa, y abandonar la ciudad a los niños; ellos, que han expulsado a Hermodoro, el más útil varón entre ellos, diciendo: que entre nosotros no haya ni uno [que sea] el más útil, sino que tal lo sea en otra parte y entre otros" (fragm. 121). Requerido, sin embargo, de parte de ellos también para dictar leyes, desdeñó la invitación por hallarse la ciudad dominada ya por una mala constitución.

3. Retirado al templo de Diana en Éfeso, se entregó a jugar a los dados con los niños, y viéndose rodeado por los efesios, les diri-

gió estas palabras: "¿De qué os asombráis, hombres perversos? ¿No es mejor hacer esto que gobernar el Estado con vosotros?" Y, finalmente, se hizo misántropo, y se retiró a los montes donde se alimentaba de hierbas y de pasto. Pero como, a causa también de esto, cayó enfermo de hidropesía, volvió a la ciudad y preguntó a los médicos en forma enigmática si de un diluvio podrían hacer una sequía; y como los médicos no lo comprendían, se enterró en un establo, y esperó que el calor del estiércol de las vacas evaporara el agua de su cuerpo. Pero no tuvo éxito tampoco así, y murió a los sesenta años...

4. Hermipo dice, en cambio, que preguntó a los médicos si vaciándose las entrañas podía uno quitarse la humedad, y habiéndose rehusado aquéllos, se expuso al sol y ordenó a los niños que le hicieran una cataplasma de estiércol de vaca, y así extendido al día siguiente murió y fue sepultado en la plaza. Por su parte, Neantes de Cízico afirma que, no pudiéndose quitar de encima el estiércol adherido, quedó así desfigurado e irreconocible, siendo devorado por los perros.

5. Fue asombroso desde su niñez, porque siendo aún joven declaraba que no sabía ninguna cosa; mas llegado, sin embargo, a la edad madura, decía que lo sabía todo. De nadie fue discípulo, sino que él mismo, decía, se había investigado a sí mismo, y todo lo había aprendido por sí mismo. No obstante, Soción afirma que algunos han dicho que fue discípulo de Jenófanes, y que Aristón, en su escrito *Sobre Heráclito,* asegura que curó de su hidropesía y murió de otra enfermedad. Esto lo dice también Hipoboto.

El libro que de él nos ha llegado se titula, por su contenido, *De la Naturaleza,* aunque está dividido en tres discursos, uno sobre el *universo,* otro de *política* y otro de *teología.*

6. Lo depositó, como homenaje, en el templo de Diana; y según algunos lo escribió ex profeso en forma oscura para que sólo se le acercaran los más doctos y no fuera menospreciado por el vulgo. Así lo confirma también Timón cuando dice: "entre ellos se irguió prontamente Heráclito, que habla en términos enigmáticos, cantando como un gallo e injuriando al pueblo".

Teofrasto dice que dejó inconclusos algunos de sus escritos por melancolía, y que otros los escribió ya de un modo, ya de otro. En prueba de su orgullo, dice Antístenes en las *Sucesiones,* "renunció, pues, al reino en favor de su hermano".

Tan célebre se volvió su obra que alrededor de ella se formó una secta de discípulos, llamados *heraclíteos.*

7. Su doctrina era, en general, la siguiente: "todas las cosas provienen del fuego y en él se resuelven; todo se cumple por necesidad, y por la conversión de los contrarios se armonizan los seres. Todo está lleno de almas y de demonios". También ha hablado de todos los accidentes que se suceden en el cosmos, y de que el sol es tan grande como se nos aparece. Ha dicho asimismo que "los límites del alma no lograrás encontrarlos por más caminos que andes, tan profunda es su razón" (fragm. 45). Llamaba a la presunción enfermedad sagrada, y sostenía que la vista engaña (fragm. 46).

A veces se expresa en su obra en forma clara y brillante, por lo cual aun el más torpe puede fácilmente entenderlo y experimenta una elevación de su espíritu. La concisión y la gravedad de sus enunciaciones son incomparables.

8. Sus doctrinas, en particular, son como sigue: que el fuego es el elemento [universal] y todas las cosas son cambios del fuego, que se engendran [todas] por rarefacción y condensación; pero nada de esto expone con claridad. Que todas las cosas se engendran por oposiciones, y todas fluyen a la manera de ríos, y que el universo es finito y que existe un cosmos único que es engendrado por el fuego y consumido de nuevo por el fuego, alternadamente en ciertos periodos en la totalidad del tiempo. Todo esto se produce según una necesidad fatal. De los contrarios, el que conduce al nacimiento se llama guerra y discordia, el que conduce a la conflagración se llama concordia y paz; y la transformación se llama camino hacia arriba y hacia abajo, y conforme con este [doble] camino se realiza el devenir del cosmos.

9. El fuego, al condensarse, se transforma en humedad, y concentrándose se convierte en agua; el agua condensada se vuelve tierra y éste es el camino hacia abajo. Inversamente, la tierra se funde y de ella se engendra el agua y de ésta provienen las demás cosas, reduciéndolas casi todas a la evaporación que procede del mar: éste es el camino hacia arriba. Se producen exhalaciones de la tierra y del mar, unas brillantes y puras, otras oscuras. El fuego se incrementa por las claras, lo húmedo, en cambio, por las otras. Pero qué naturaleza tenga lo envolvente, no lo explica; sin embargo, dice que en él hay unos cuencos vueltos hacia nosotros por su parte cóncava, en los que, siendo recogidas las exhalaciones brillantes, se convierten finalmente en llamas, que son los astros.

10. La más brillante y la más cálida es la llama del sol; los demás astros están más distantes de la tierra y por eso brillan y calien-

tan menos. La luna, en cambio, que está más próxima a la tierra, [brilla y calienta menos] por circular en lugar no puro. Pero el sol se encuentra en lugar brillante y puro y dista de nosotros proporcionadamente: por eso es por lo que calienta e ilumina más. Y se eclipsan el sol y la luna al volverse sus cuencos hacia arriba, y las figuras [fases] de la luna se producen mensualmente al dar vuelta sobre sí mismo el cuenco en forma paulatina. El día y la noche, los meses, las estaciones del año y los años, y las lluvias y los vientos y las cosas semejantes a éstas, se producen según las diferencias de las exhalaciones.

11. La exhalación brillante, pues, encendida en la órbita del sol, produce el día; cuando prevalece la contraria, produce la noche. El calor acrecentado por lo brillante, hace el verano; en cambio, al predominar la humedad por lo oscuro, se produce el invierno. De conformidad con estas cosas explica también las causas de las demás. Acerca de la tierra, nada dice cómo sea, y tampoco dice nada acerca de los cuencos [astrales]. Éstas eran sus opiniones.

En lo que a Sócrates se refiere y a cuanto dijo al encontrar el libro de Heráclito, que se lo llevó Eurípides, según dice Aristón, ya se ha dicho al hablar de Sócrates.

12. Sin embargo, Seleuco el Gramático dice que un tal Crotón cuenta, en su libro *El buzo,* que un tal Crates fue el primero en llevar el libro de Heráclito a Grecia. Y que [Sócrates] dijo que necesitaba un buzo de Delos para no ahogarse en él. Algunos le dan por título *Musas,* otros *De la naturaleza*; Diodoto, en cambio, *Exacto gobernalle a plomo de la vida;* otros *Gnomon de las costumbres, Ordenamiento de la conducta único para todos.*

Dicen que, preguntando por qué callaba, respondió: "para que vosotros habléis". Darío también deseó disfrutar de su compañía, y le escribió de esta manera:

[13 y 14. En estos párrafos se transcribe una carta de Darío en ático, y la respuesta de Heráclito en jónico, ambas apócrifas.]

15. Tal fue este varón aun ante el Rey. Cuenta Demetrio en sus *Homónimos* que menospreció también a los atenienses, a pesar de gozar [entre ellos] de una reputación muy grande, y aunque los efesios lo desestimaban prefirió vivir en su patria. También hace memoria de él Demetrio Falereo en su *Apología de Sócrates.*

Hubo muchos que interpretaron su obra: Antístenes, Heráclides Póntico, Cleantes y Sfero el Estoico, y además Pausanias, llamado el Heraclitista, Nicomedes y Dionisio; entre los gramáticos, Diodoto, que afirma que la obra de Heráclito no es *Acerca*

de la naturaleza, sino *Acerca de la constitución,* pues las partes referentes a la naturaleza estaban allí a modo de ejemplos.

16. Jerónimo dice después que también Escitino, el poeta de los *Yambos,* se dio a la tarea de poner el libro de él en verso. Se refieren muchos epigramas dedicados a él, uno de los cuales es el que sigue:

Soy Heráclito, sí. ¿Por qué me tiráis hacia arriba y
hacia abajo, ¡oh! extraños a las Musas?
No es para vosotros que he trabajado, sino para aquellos
capaces de entenderme.
Un solo varón vale para mí por treinta mil,
Los innumerables, por nadie.
Esto digo también ante Perséfona.

Y este otro:

No enrolles con rapidez sobre su eje
El volumen de Heráclito de Éfeso;
Es un camino muy difícil de recorrer.
Oscuridad y tiniebla [ahí] están sin esclarecer,
Pero si algún iniciado te acompaña
Las cosas [se tornarán] más brillantes que
El claro sol.

1 a

SUIDA (número 472 Adler)

Heráclito, hijo de Blosón o de Bautor, otros [dicen] de Herakín, de Éfeso, filósofo naturalista, que fue llamado "el Oscuro". No fue discípulo de ninguno de los [otros] filósofos, sino que se formó por su propia naturaleza y estudio. Él mismo, habiendo enfermado de hidropesía, no permitió a los médicos que lo trataran tal como ellos querían, sino que él mismo, cubriéndose de estiércol de vaca todo su cuerpo, dejó que éste se secara por el sol, y mientras así yacía, las perras que acudieron lo despedazaron. Otros dicen que murió sepultado por la arena. Afirman algunos que fue discípulo de Jenófanes y de Hípaso el Pitagórico. Vivió alrededor de la Olimpiada 69 (años 504-501 a. c.), bajo el reinado de Darío de Hytaspis, y escribió muchas cosas en estilo poético.

* MARCO AURELIO ANTONINO, *Pensamientos,* III, 3, 4

Heráclito, después de haber indagado tanto acerca de la conflagración del mundo según los principios de la naturaleza, murió con las entrañas llenas de agua, y todo embadurnado su cuerpo de estiércol.

2

Estrabón, XIV, 3, pp. 632-633

Diçe [Ferécides] que la emigración de los jonios, y después la de los eolios, fue dirigida por Androclo, hijo legítimo de Codro, rey de Atenas, y que éste fue fundador de Éfeso. Por lo cual dicen que allí se instaló el palacio real de los jonios, y aun ahora los descendientes se llaman reyes y disfrutan de ciertos honores: el primer asiento en los certámenes, y la púrpura, señal de la estirpe regia, un bastón en lugar de cetro y los ritos sagrados de Deméter eleusina.

3

Clemente, *Stromata*, I, 65 (II, 41, 19 ed. Stählin)

Heráclito, pues, hijo de Blyson, persuadió a Melancoma el tirano a deponer su mando. Él mismo menospreció al rey Darío que le invitaba a ir a Persia.

3 a

Estrabón, XIV, 25, p. 642

Hombres dignos de mención fueron en ella [la ciudad de Éfeso], entre los antiguos, Heráclito llamado el Oscuro, y Hermodoro, acerca del cual él mismo dice: "Bien merecido sería para los efe*sios ahorcarse todos en masa, y abandonar la ciudad a los niños;* ellos, que han expulsado a Hermodoro, el varón más útil entre los suyos, diciendo: no haya ni uno [quienquiera que sea] más útil entre nosotros, sino [tal sea] en otra parte y entre otros" (fragm. 121). Parece que este varón escribió ciertas leyes para los romanos.

Plinio, *Historia Natural*, XXXIV, 21

Hubo también en el comicio [una estatua] de Hermodoro de Éfeso, intérprete de las leyes que escribían los decemviros, que le fue dedicada a expensas públicas.

3 b

Temistio, *Sobre la virtud*, p. 40 (en *Rheinische Museum* 27, 1872,

Los efesios estaban acostumbrados a una vida de placeres y diversiones, pero al estallar la guerra contra ellos, el rodeo de los persas en torno a la ciudad se convirtió en sitio. Sin embargo, ellos seguían divirtiéndose todavía según su costumbre. Pero comenzaron a faltar las provisiones en la ciudad. Cuando el hambre pesaba con fuerza sobre ellos, los ciudadanos se congregaron para deliberar qué había que hacer para que no faltara el sustento, mas nadie se atrevía a aconsejar que debían restringir su vida cómoda. Cuando todos estaban reunidos [para deliberar] sobre el asunto, un hombre llamado Heráclito tomó cebada triturada, la mezcló con agua, y la comió sentado bajo la mirada [de todos], y ésta fue una lección tácita para todo el pueblo. Dice la historia que los efesios comprendieron enseguida su amonestación y que no necesitaron otra enseñanza sino que se marcharon, pues habían visto de manera positiva que debían disminuir algo las comodidades de su vida a fin de que no les faltara el alimento. Pero cuando los enemigos oyeron que habían aprendido a vivir con moderación y preparaban su comida de acuerdo con el consejo de Heráclito, levantaron el campamento de la ciudad, y, a pesar de ser vencedores por las armas, evacuaron el campamento frente a la cebada de Heráclito.

PLUTARCO, *Sobre la habladuría*, 17, p. 511 b

Algunos, al expresar de manera simbólica, sin palabras, lo que se necesita, ¿no logran ser alabados y admirados de manera destacada? Así Heráclito, al pedirle sus conciudadanos que expresara un pensamiento acerca de la concordia, habiendo subido a la tribuna y tomado una copa de agua fría y echado en ella harina de cebada y agitado con [un poco de] menta, la bebió y se fue, mostrándoles que el contentarse con lo que se encuentra y no necesitar cosas caras, mantiene a las ciudades en paz y concordia.

II. SOBRE SU LIBRO Y ESTILO

4

ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 5, 1407 b 11

Es menester que lo escrito sea en todo fácil de leer y de explicar: que son la misma cosa. Este carácter lo tiene la abundancia de conjunciones y no lo tiene la escasez de ellas, ni los escritos cuya puntuación es difícil, como los de Heráclito. Pues es difícil pun-

tuar los escritos de Heráclito, por no ser claro a cuál de las dos partes, posterior o anterior, se agrega [una palabra] como, por ejemplo, en el comienzo de su obra. Dice, pues: "aun siendo este logos real siempre se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo": no está claro, pues, de cuál de las dos partes [antecedente o sucesiva] el "siempre" debe separarse mediante puntuación.

DEMETRIO, *Sobre la expresión de las ideas,* 192

La claridad resulta de muchos elementos: en primer lugar, de las expresiones propias; después, de los medios de su conjunción; el discurso desprovisto de conexión y quebrado queda siempre, en cambio, enteramente oscuro. No se hace manifiesto, pues, el comienzo de cada miembro, a causa de la falta de continuidad, tal como ocurre en las sentencias de Heráclito. Pues a éstas también las hace oscuras, en la mayoría de los casos, la falta de continuidad.

DIÓGENES LAERCIO, II, 22

Dicen que Eurípides, habiendo dado [a Sócrates] la obra de Heráclito, le preguntó: "¿qué te parece?" Y él le contestó: "Lo que he comprendido es excelente; y creo que también lo que no he comprendido. Sin embargo, se necesita un buzo de Delos."

III. SOBRE SU DOCTRINA

a. EL PRINCIPIO CÓSMICO UNIVERSAL Y LA LEY DEL DEVENIR (FLUJO Y MOVIMIENTO), Y LOS CONTRARIOS

5

ARISTÓTELES, *Metafísica,* I, 3, 984 a 7

Hípaso de Metaponto y Heráclito al fuego [lo ponen como principio de los cuerpos simples].

TEOFRASTO, *Doctrinas de los filósofos naturalistas*: véase en A 1, DIÓGENES LAERCIO IX, § § 7-11, el resumen de la exposición de Teofrasto

SIMPLICIO, *Física,* 23, 33 ed. Diels (= TEOFRASTO, *Doctrinas de los filósofos naturalistas,* fragm. 1 en *Doxographi graeci,* p. 475)

Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso [reconocieron] ellos

también un [universo] único y en movimiento y limitado, pero consideraron como principio al fuego y del fuego hicieron proceder los seres por condensación y rarefacción, y disolverse de nuevo en el fuego por ser ésta la única naturaleza sustancial, pues cambio del fuego dice Heráclito que son todas las cosas. Y afirma también un orden y un tiempo determinado de la transformación del cosmos, según una necesidad fatal.* *Física*, 36, 8: Y cuantos afirmaron un elemento único... y cada uno de ellos dirigió su mirada hacia lo activo y apto para la generación de aquel [cosmos]: Tales..., Heráclito hacia el [principio] fecundo y creador del fuego.* *Física*, 24, 6: Tuvieron esta opinión contemplando el [principio] vivificador y creador y péptico del calor que circula por todas las cosas y las transforma a todas.

Aecio, I, 3, 11 (en *Doxographi graeci*, p. 283)

Heráclito e Hípaso de Metaponto [hacen] principio de todas las cosas el fuego. Del fuego, pues, dicen que nacen todas las cosas, y en el fuego todas terminan. Al apagarse éste [dicen] que se engendran en ordenamiento cósmico todas las cosas, pues en primer lugar la parte más grosera de él, recogiéndose en sí misma, se convierte en tierra; después, la tierra ablandada por el fuego se transforma naturalmente en agua y evaporándose [el agua] se vuelve aire. Pero de nuevo el cosmos y todos los cuerpos son consumidos por el fuego en la conflagración.

Galeno, *Sobre los elementos según Hipócrates*, I, 4 (23, 1, ed. Helmreich = I, 443, ed. Kühn)

Algunos que declaran elemento al fuego, de la misma manera concluyen, igualmente, que éste es el elemento, por el hecho de que recogiéndose y condensándose se convierte en aire, luego, padeciendo en grado aún mayor este proceso y más violentamente comprimido, se vuelve agua, y hecho compacto en el grado máximo termina por convertirse en tierra.

6

Platón, *Cratilo*, 402 a

Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río.

* Platón, *Cratilo*, 412 c-413 c

Es fácil concebir qué es la justicia (*dikaiosyne*) [es decir] que este *nombre se aplica a la comprensión* de lo *justo; pero lo Justo* (*díkaion*) en sí resulta difícil. Pues sin duda parece hasta cierto punto que haya acuerdo entre los más, pero luego se plantean controversias. Cuantos creen, pues, que el todo está en movimiento, piensan que la mayor parte de él sea tal como para no hacer otra cosa sino circular, pero que haya algo que penetre por este todo por cuya acción se producen todos los acaecimientos, y que éste sea el más rápido y sutil de los seres, pues no podría de otra manera ir por todo el universo que se mueve, si no fuese el ser más sutil, de modo que nada sea impermeable para él y [si no fuese] el más rápido de modo que pueda disponer de los demás seres como si estuvieran inmóviles. Por lo tanto, puesto que gobierna todas las demás cosas *penetrando a través de ellas* (διαϊόν) ha sido llamado rectamente con este nombre de *díkaion* [justo], habiendo tomado por adición una *k* a los fines de una buena pronunciación. Hasta aquí, pues, así como lo decíamos ahora, está de acuerdo la mayoría en que esto es *lo justo;* pero yo, ¡oh, Hermógenes!, por ser insistente en preguntar acerca del asunto, he aprendido en los misterios todo lo siguiente [es decir] que es lo mismo lo justo y la causa —pues la causa es precisamente aquello por lo cual (δι'ὅ) todo se engendra— y alguien me dijo que por estos motivos está bien llamarlo Júpiter (*Día*). Pero al preguntarle yo con amabilidad, después de haber oído estas cosas, nada menos que lo siguiente: —Entonces, ¡oh excelente hombre!, ¿qué es lo justo, si así están las cosas? —les parece que pregunto más de lo conveniente, y salto más allá del límite marcado. Pues dicen que he sabido y oído ya suficientemente y sólo por deseo de satisfacerme intentan decir, uno una cosa, otro otra, y ya no logran ponerse de acuerdo. Uno, en efecto, dice que *lo justo* es el sol, pues éste únicamente gobierna a los seres penetrándolos (*diaïónta*) y calentándolos (*kaïónta*). Entonces cuando yo, alegrándome por haber oído algo bello, lo digo a alguien, se me ríe a la cara al oírlo y me pregunta si creo que no haya más lo justo entre los hombres, tan pronto se pone el sol. Y como yo insisto a fin de que diga él lo que es [lo justo], me contesta que es el mismo fuego, pero esto no es fácil comprenderlo. Otro dice que no es el fuego mismo sino el propio calor inmanente en el fuego. Otro más dice que se mofa de todas estas contestaciones, y que lo justo es lo que afirma Anaxágoras, es decir, el Intelecto, pues éste, dice, por ser el dueño de sí mismo y no mezclado con nada, gobierna todas las cosas penetrando a través de todas.

* PLATÓN, *Teeteto*, 152 d-153 d

Nada, pues, existe nunca, sino que siempre deviene. Y en esto coincidieron enseguida todos los sabios (excepto Parménides), es decir, Protágoras y Heráclito y Empédocles, y de los poetas los sumos en ambas poesías, en la cómica Epicarmo, en la trágica Homero, pues al decir:

Océano padre de los dioses, y Tetis madre (*Ilíada*, XIV, 201), quiso significar que todas las cosas son generaciones del flujo y movimiento. ¿O bien te parece que no quiera decir esto? —Me parece que sí. —¿Quién podría, pues, enfrentarse con semejante ejército y con su jefe Homero, sin volverse objeto de risa? —No sería fácil, ¡oh Sócrates! —No, por cierto, ¡oh Teeteto!, pues son pruebas válidas en favor de su doctrina también las siguientes: que es el movimiento el que produce el llamado ser y el nacer, y la quietud, en cambio, la que causa el no ser y el perecer. Porque *el calor y el fuego, que precisamente engendran y gobiernan las demás cosas*, se engendran ellos mismos de la traslación y el frotamiento, que son ambos movimientos. ¿No son éstas las generaciones del fuego? —Pues sí, éstas son. —Y es cierto que la especie de los animales nace de estas mismas causas. —¿Cómo no? —¿Y qué? El hábito de los cuerpos ¿no se corrompe por la quietud y la inercia, mientras que se conserva por gran tiempo mediante la gimnasia y el movimiento? —Por cierto. —Y el hábito propio del alma, ¿no adquiere conocimiento y se conserva y se hace mejor por medio de la instrucción y el estudio que son movimientos, mientras que en la quietud, que es carencia de estudio y de instrucción, nada aprende y lo que ha aprendido lo olvida? —Es verdad. —Por lo tanto, ¿uno [el movimiento] es un bien para el alma y para el cuerpo, y el otro es lo contrario? —Parece. —¿Voy a hablarte, además, de quietudes del viento y bonanzas del mar y otras cosas por el estilo, [para mostrar] que las quietudes corrompen y destruyen y su contrario salva? Y además ¿tengo acaso que agregar el argumento supremo, la *cuerda áurea*, con la cual Homero entiende nada más que el sol, y demuestra que mientras están en movimiento la rotación y el sol, todo existe y se conserva entre los dioses y los hombres; mas si todo esto se detuviera como atado con cuerda, todas las cosas perecerían y se pondrían, como suele decirse, de arriba abajo? —Me parece, ¡oh Sócrates!, que quiere demostrar lo que tú dices.

* PLATÓN, *Teeteto*, 160 d

Y en lo mismo coinciden [el decir], de acuerdo con Homero y

Heráclito y con toda semejante estirpe, que todas las cosas se mueven a manera de ríos, y de acuerdo con Protágoras... etcétera.

* Aristóteles, *Sobre el cielo*, 298 b 29 *ss*.

Otros en cambio afirman que las demás cosas tienen todas nacimiento y flujo y ninguna está firme, pero que una única y sola queda permanente, de la que todas éstas han nacido para transformarse: lo cual parece que quieran decir muchos otros y Heráclito de Éfeso.

* Aristóteles, *Tópicos*, 104 b 21 *ss*.

Que todas las cosas se mueven, de acuerdo con Heráclito.

Aecio, I, 23, 7 (*Doxographi graeci*, 320)

Heráclito quitaba del universo el reposo y la estabilidad, pues éstos pertenecen a los muertos; en cambio, él atribuía un movimiento a todos los seres: eterno a los eternos, mortal a los mortales.

6 a

Filón, *Quién es el heredero de las cosas divinas*, 43, 214 (III, 19, ed. Wendland) (en Diels-Kranz cfr. apéndice, agregado al nº 9 por indicación de H. Fränkel; en Walzer, nota al nº 10 y en Bywater, nota al fragm. 1)

Casi todas las cosas, cuantas hay en el cosmos, son por su naturaleza contrarias... Uno es, pues, lo que resulta de ambos contrarios, por cuya división los contrarios son fáciles de conocer. ¿No es éste el principio capital del que dicen los griegos que Heráclito, el grande y celebrado por ellos, se jactaba como de un descubrimiento nuevo, habiéndolo situado en el comienzo de su propia filosofía? Pues es un descubrimiento antiguo de Moisés el que los contrarios se producen del mismo ser, el cual tiene en sí la razón de las divisiones, conforme se ha mostrado de manera evidente.

Filón, *Cuestiones sobre el Génesis*, III, 5 (p. 178, ed. Aucher)

De aquí Heráclito compuso sus libros sobre la naturaleza, habiendo tomado en préstamo de nuestro teólogo [Moisés] las sentencias acerca de los contrarios, agregándole sinnúmero de pruebas con gran trabajo.

7

ARISTÓTELES, *Metafísica,* III, 3, 1005 b 23

Es imposible, pues, que cualquiera suponga que la misma cosa *sea y no sea, así como algunos piensan* que lo dice Heráclito.

* Cfr. *ibid.,* III, cap. 4, al comienzo: Hay algunos, como dijimos, que declaran ellos mismos que admiten que una misma cosa sea y no sea, y así lo sostienen. De este discurso se sirven muchos, aun entre los filósofos naturalistas. Nosotros, en cambio, hemos aceptado ahora como imposible que algo sea y no sea al mismo tiempo, y por eso hemos mostrado que éste es el más cierto de todos los principios.

* ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1012 a 24 *ss.*

El discurso de Heráclito que dice que todas las cosas son y no son, parece volver verdaderas todas las cosas.

* ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1062 a 30 *ss.*

No hay absolutamente ninguna demostración de estas [afirmaciones contradictorias], pero hay demostración contra quien las afirma. Si uno hubiese interrogado al propio Heráclito de esta manera, pronto lo habría obligado a reconocer que nunca las proposiciones contradictorias pueden ser verdaderas bajo los mismos aspectos; ahora bien: sin darse cuenta de lo que decía, él aceptó semejante opinión.

* ARISTÓTELES, *Metafísica,* 1063 b 25 *ss.*

No pueden decir la verdad los que hablan de acuerdo con Heráclito, ni los [que hablan] de acuerdo con Anaxágoras. De otra manera, ocurriría que se predicaran los atributos opuestos del mismo sujeto.

b. LA DIVINIDAD

8

AECIO, I, 7, 22 (*Doxographi graeci,* p. 303)

Heráclito, al fuego que vuelve cíclicamente, lo llama eterno (Dios), y al destino le dice Razón creadora de los seres por el concurso de los opuestos.

* VARRÓN, citado por AGUSTÍN (*La ciudad de Dios*, VI, 5)

...Hay una segunda especie de teología, que es la que he demostrado ser naturalista, acerca de la cual los filósofos nos han dejado muchos libros en los que se encuentra quiénes son los dioses, dónde están, de qué especie y cuál; desde qué tiempo existen los dioses o si han existido desde la eternidad; si están constituidos por el fuego, así como lo cree Heráclito, o por los números, como lo piensa Pitágoras, o por los átomos, como dice Epicuro...

* CLEMENTE, *Protréptico*, 5, 64 s, 49, 3 Stählin.

Hípaso de Metaponto y Heráclito de Éfeso han considerado dios al fuego.

* TERTULIANO, *Contra Marción*, I, 13

Es evidente que hasta aquellos profesores de sabiduría, por cuyos genios son animadas todas las herejías, han proclamado dioses a sustancias indignas, como Tales al agua, Heráclito al fuego...

AECIO, I, 27, 1 (*Doxographi graeci*, 322: de Teofrasto)

Heráclito dice que todas las cosas se producen de acuerdo con el destino, y que éste es también la necesidad.

AECIO, I, 28, 1 (*Doxographi graeci*, 323: de Posidonio)

Heráclito mostró la esencia de la fatalidad como razón que penetra por la sustancia del universo. Ésta es el cuerpo etéreo, semilla de la generación del universo y del ciclo cósmico ordenado según medida.

9

ARISTÓTELES, *De las partes de los animales*, I, 5, 645 a 17

Así como se cuenta qué dijo Heráclito a los extranjeros que querían visitarle, quienes se detuvieron tan pronto como vieron, al presentarse, que estaba calentándose ante la chimenea: les invitó, pues, a acercarse sin miedo, pues allí también había dioses; así también hay que acercarse sin vergüenza a la investigación relativa a cada uno de los animales, en tanto hay en todos algo natural y bello.

C. EL COSMOS

10

PLATÓN, *Sofista*, 242 d

Pero ciertas musas jónicas [Heráclito] y sicilianas [Empédocles] pensaron que... lo más seguro era... decir que el ser es múltiple y único, y se mantiene unido por la discordia y la amistad. "Lo divergente, pues, siempre converge", dicen las más vehementes de estas Musas; en cambio, las más suaves atemperaron la afirmación de que las cosas están siempre así, y dicen que a veces, por turno, el todo es uno solo y en amistad consigo mismo por virtud de Afrodita, y a veces, en cambio, es múltiple y enemigo él mismo de sí mismo por vía de cierta discordia.

ARISTÓTELES, *Del cielo*, I, 10, 279 b 12

Todos dicen que [el cielo] es engendrado, pero unos [lo dicen] engendrado eterno, otros mortal, así como cualquiera otro de los seres constituidos por naturaleza; otros dicen que por turno está a veces así, a veces de otra manera destruyéndose, y que esto se cumple siempre de tal manera, como dicen Empédocles de Acragas [Agrigento] y Heráclito de Éfeso.

* *Ibid.*, 280 a

Componer y disolver alternadamente [el mundo] no es hacer nada diferente que construirlo eterno, pero tal que cambie su forma, como si uno, volviéndose de niño en hombre y de hombre en niño, creyera ora disolverse, ora ser. Claro pues que, aun al concurrir los elementos, no se produce un orden y una composición cualquiera, sino la misma, especialmente de acuerdo con los que afirman esta opinión, quienes atribuyen la causa de cada una de las dos disposiciones a su contraria. De manera que, si el cuerpo total, existiendo continuadamente, se dispone y ordena, ora de ésta, ora de aquella manera, y si la composición del todo es [lo que se llama] cosmos y cielo, no sería el cosmos el que naciera y se disolviera, sino las disposiciones de él. Es imposible que lo que ha nacido se destruya por completo y no vuelva, siendo uno solo; pues antes de engendrarse él, subsistía siempre la composición anterior a él, la que no siendo engendrada decimos que no puede cambiarse.

* Aristóteles, *Física*, III, 5, 205 a; reproducido en *Metafísica*, 1067 a. (En Diels, sólo cita parcial)

Ni el fuego, ni cualquier otro de los elementos puede ser infinito; pues en general, aun prescindiendo de que fuera infinito uno de ellos, es imposible que uno solo de ellos fuera o se convirtiera en el universo, aun cuando éste fuese limitado, así como dice Heráclito que el fuego se convierte a veces en todas las cosas.

Simplicio, *Del cielo*, 294, 4. (Ed. Heiberg)

También Heráclito dice que a veces se enciende el cosmos, a veces vuelve a formarse del fuego según ciertos períodos de tiempo, cuando dice que "a medida se enciende y a medida se apaga" (fragm. 30). De esta opinión fueron después también los estoicos.

Aecio, II, 1, 2 (*Doxographi graeci*, 327)

Heráclito [dijo]... único el cosmos.

Aecio, II, 4, 3 (*Doxographi graeci*, 331)

Heráclito [dice]... que el cosmos no es engendrado según el tiempo, sino según el pensamiento.

Aecio, II, 11, 4 (*Doxographi graeci*, 340)

Parménides, Heráclito... [dicen] que el cielo es ígneo.

d. LOS FENÓMENOS CELESTES Y METEOROLÓGICOS

11

Aecio, II, 13, 8 (*Doxographi graeci*, 342)

Parménides y Heráclito [dicen] que los astros son fuego comprimido.

Aecio, II, 17, 4 (*Doxographi graeci*, 346)

Heráclito [dice] que los astros se nutren de la evaporación que sube de la tierra.

Cfr. Aristóteles, *Meteorología*, 354 b-355 a

Hacen reír, pues, aquellos antecesores nuestros que supusieron que el sol se alimenta de lo húmedo...

* Aristóteles, *Problemas*, Sección XXII, número 30, § 934 b 33 *ss.*

O bien, ¿por qué el sol y el aire llevan arriba siempre la parte más liviana de los líquidos? El más potable es siempre más liviano y más lo absorben [el sol y el aire] de los lugares más cercanos, de manera que [así hacen] aun de los lugares del mar [que están] en la superficie, y es necesario que sea más salado o más dulce lo que queda de las aguas potables de donde ha sido absorbido [algo], que de donde [no ha sido absorbido] nada. Por esto también son más calientes las aguas de arriba; pues más caliente es el agua salada que la potable; por lo cual dicen también algunos de los heraclíteos que del agua potable secada y condensada se forman las piedras y la tierra, y que el sol se exhala del mar.

* Macrobio, *Comentario al sueño de Escipión*, I, 20, 3. (En Diels, *Fragm. der Vorsokr.*, 5ª edición, apéndice de agregados, p. 652)

[El sol] al que Heráclito llama fuente de la luz celeste.

12

Aecio, II, 20, 16 (*Doxographi graeci*, 351)

Heráclito... [dice] que el sol es una antorcha inteligente [que se engendra] del mar.

Aecio, II, 22, 2 (*Doxographi graeci*, 352)

En forma de casco, algo convexo.

Aecio, II, 24, 3 (*Doxographi graeci*, 354)

Y se produce el eclipse al dar la vuelta el casco, de manera que el lado cóncavo se encuentra hacia arriba, el convexo hacia abajo frente a nuestra vista.

Aecio, II, 27, 2 (*Doxographi graeci*, 358)

Heráclito [dice que] la luna tiene forma de casco.

Aecio, II, 28, 6 (*Doxographi graeci*, 359)

Heráclito dice que les pasa lo mismo al sol y a la luna. Teniendo, pues, los astros por su figura una forma de casco, y recibiendo sus luces de las exhalaciones húmedas, se iluminan en su aspec-

to: de manera más brillante el sol, pues se mueve en aire más puro; la luna, en cambio, en [aire] más turbio: por eso también parece más pálida.

* Hipólito, *Refutación de las herejías,* I, 4, 3 (*Doxographi graeci,* 559)

Como Empédocles decía que el lugar alrededor nuestro está todo repleto de males, y que los males llegan hasta la luna, extendiéndose desde el lugar que está alrededor de la tierra, pero no avanzan más lejos por ser más puro todo el lugar más allá de la luna, así lo creyó también Heráclito.

Aecio, II, 29, 3 (*Doxographi graeci,* 359)

Alcmeón, Heráclito y Antifontes [dicen que la luna se eclipsa] de acuerdo con las vueltas de su casco y los cambios de inclinación.

13

Aecio, II, 32, 3 (*Doxographi graeci,* 364)

Heráclito [dice que el gran año se compone] de diez mil ochocientos años solares.

* Censorino, *Del día del nacimiento,* 18, 10 *ss.* (p. 39, 3 ed. Hultsch)

Este año es llamado por algunos también *heliaco,* y por otros *año de dios*... (11) Además, es el año que Aristóteles llamó "máximo" antes bien que grande, y lo cumplen las órbitas del sol y la luna y los cinco planetas cuando vuelven juntos al mismo grado [del zodiaco] donde estuvieron una vez conjuntamente, de cuyo año el invierno es el máximo cataclismo, al que los nuestros llaman diluvio; el verano, en cambio, es la conflagración, que es el incendio del mundo; pues en estos tiempos alternados el mundo parece convertirse ora en fuego ora en agua. A este año Aristarco lo consideró [compuesto] de un curso de dos mil cuatrocientos ochenta y cuatro años; Heráclito y Lino, de diez mil ochocientos.

14

Aecio, III, 3, 9 (*Doxographi graeci,* 369)

Heráclito [dice que] el trueno [se produce] a raíz de torbellinos

de vientos y nubes, y choques de los vientos contra las nubes; los relámpagos, a raíz del encendido de los vapores exhalados, los rayos por los incendios y apagamientos de nubes.

* SÉNECA, *Cuestiones naturales*, II, 56, 1

Heráclito cree que el relámpago sea como el conato y la primera llama incierta de los fuegos incipientes entre nosotros, la que ora se apaga ora resurge.

14 a

NICANDRO, *Alexifarmaca* (Manjares emponzoñados), 171 *ss.*

Y tú también a la gaviota podrías sumergirla en el amargo mar violáceo, al que Emosigeo hizo ser siervo también de los vientos junto con el fuego. También éste, pues, está dominado por los vientos enemigos, *el fuego siempre viviente*, y el agua que se extiende ampliamente le tiene miedo a los [Notos] que recogen nubes blancas, y por cierto el [mar] tempestuoso, irascible, es déspota de las naves y de los mortales varones, y la materia, en cambio, obedece a la ley del fuego enemigo.

Escolios

Atmeuein (ser siervo): significa estar esclavo, sujeto; pues *atmenes* (siervos) son los esclavos; y que el mar y el fuego son esclavos de los vientos —claro que por ley divina— esto lo han dicho también Heráclito y Menécrates.

Argestas (los que recogen nubes blancas): como si [dijera] los vientos.

Ajúnęton (que se extiende ampliamente): significa: extendido sobre un gran espacio, pues la α (inicial de esa palabra) es intensiva (no privativa). Quiere, pues, también Heráclito explicar, mediante estos ejemplos, que todas las cosas son contrarias recíprocamente, de acuerdo con su opinión...

Despózei neón (es déspota de las naves): pues están sometidos al mar los barcos y al fuego la materia.

Emphthoreon d'aizeón (de los mortales varones): los que perecen en el mar.

e. EL ALMA, SU NATURALEZA Y SUS ACTIVIDADES

15

* PLATÓN, *Fedón*, 96 b

Si el elemento mediante el cual pensamos es la sangre [Empédocles] o el aire [Anaxímenes] o el fuego [Heráclito], etc.

* ARISTÓTELES, *Del alma*, I, 2, 405 a 24 ss.

Heráclito también dice que el principio es el alma, en tanto es la exhalación de la que se forman las demás cosas, y [dice] que es incorpórea en sumo grado y siempre fluyente y que lo que se mueve es conocido por lo que se mueve: ahora bien, que las cosas estén en movimiento lo creía también aquél, así como la mayoría [de los hombres].

Cfr. *ibid.* 405 a, al comienzo: Por lo cual les pareció a unos [Heráclito y Demócrito] que el alma fuera fuego; pues éste también es entre los elementos el de composición más sutil e incorpóreo en grado máximo, y además tiene el primer lugar entre todos en moverse y mover a los demás.

MACROBIO, *Comentarios al sueño de Escipión*, 14, 19

[El alma] Heráclito, el filósofo naturalista, [dice que es] una centella de la sustancia de las estrellas.

AECIO, IV, 3, 12 (*Doxographi graeci* 389)

Heráclito [dice que] el alma del cosmos es evaporación de los elementos húmedos que están en él, y que el alma que se encuentra en los animales procede de la evaporación exterior y de la interior a ellos, siendo de la misma naturaleza [que el alma cósmica].

16

* TEOFRASTO, *De las sensaciones*, 1

Las opiniones acerca de la sensación en su mayoría y en general se reducen a dos: unos, pues, la hacen producir por lo semejante, otros, en cambio, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón por lo semejante, los de la escuela de Anaxágoras y Heráclito, en cambio, por lo contrario.

SEXTO EMPÍRICO, *Contra los dogmáticos,* VII, 126 *ss.*

(126) Heráclito, por el contrario, como tenía opinión de que el hombre estaba dotado de dos instrumentos para el conocimiento de la verdad, la sensación y la razón, juzgó entre éstas a la sensación indigna de confianza —de manera análoga a los filósofos naturalistas ya mencionados [Parménides, Empédocles]— y a la razón, en cambio, la afirmó criterio [de verdad]. Pero refuta la sensación diciendo textualmente: "*malos testigos para los hombres* [*son*] *los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras*" (fragm. 107), lo cual era igual al proverbio: "*es propio de almas bárbaras fiarse de las sensaciones irracionales*".

(127) Muestra, en cambio, que la razón es juez de la verdad, pero no una razón cualquiera, sino la que es común al todo y divina. Cuál es ésta hay que explicarlo brevemente: pues le parece a este filósofo naturalista que ella es lo que nos envuelve, siendo racional e inteligente.

(128) Expresa algo parecido Homero al decir mucho antes:

tal es, pues, la mente de los hombres moradores de la tierra,
cual les lleva día a día el padre de los hombres y los dioses
(*Ilíada,* XVIII, 163).

Y Arquíloco dice que los hombres piensan de tal manera:

cual les lleva Zeus cada día (fragm. 68, ed. Diehl, *Anthol. lyrica*).

La misma cosa ha sido expresada también por Eurípides:

Quienquiera tú seas, oh Zeus, difícil de considerar por nuestras conjeturas,
ya seas necesidad de la naturaleza, ya mente de los mortales, te invoqué (*Troyanas,* 885).

(129) Aspirando, pues, mediante la respiración a esta Razón divina, según Heráclito nos volvemos inteligentes, y en el sueño nos tornamos olvidadizos, pero al despertarnos [nos volvemos] cuerdos nuevamente. En el sueño, en efecto, habiéndose cerrado las vías sensitivas, la mente que está dentro de nosotros queda separada de su cohesión natural con lo envolvente, conservándose únicamente la conexión mediante la respiración, como una especie de raíz, y así separada [nuestra mente] pierde el poder mnemónico que tenía antes.

(130) Pero al despertarnos, ella, inclinándose de nuevo a mirar a través de las vías sensitivas como a través de ventanas, y vol-

viendo a tomar contacto con lo envolvente, recobra su poderío lógico. *De la misma manera, pues, que los carbones, acercándose al fuego, por este cambio de situación se vuelven incandescentes, y, por el contrario, separados [de aquél] se apagan, así también la parte que procediendo de lo envolvente ha recibido hospitalidad en nuestros cuerpos,* por la separación se vuelve casi irracional, mientras que por la cohesión natural a través de la mayoría de las vías sensitivas se torna conforme al todo.

(131) A esta razón común y divina, por cuya participación nos volvemos racionales, Heráclito la declara criterio de verdad. Por lo cual, lo que se manifiesta a todos en común, esto dice que es digno de fe (pues se lo percibe mediante la Razón común y divina); en cambio, lo que se presenta a uno solo dice que resulta indigno de fe por la causa contraria.

(132) Al comenzar, pues, sus libros *Acerca de la naturaleza,* el varón mencionado, indicando de cierta manera al ser que lo abarca todo, dice: "*Aun siendo este Logos real, se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues ellos se asemejan a quienes son carentes de experiencia de lo que pasa conforme a este Logos, experimentando palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. Mientras que a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos*" (fragm. 1).

(133) Mediante estas palabras, pues, habiendo establecido expresamente que todo lo hacemos y lo pensamos por la participación en la Razón divina, después de haber agregado otras pocas cosas, añade: "*por esto conviene seguir lo que es general a todos. Pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el Logos general a todos, viven los más como si tuvieran una inteligencia propia particular*" (fragm. 2). Lo cual no es otra cosa sino la explicación del ordenamiento del universo. Por lo cual, en tanto que participamos en la memoria del mismo, estamos en la verdad, mientras que, en tanto nos apartamos [de ella] caemos en el error.

(134) Aun en estas palabras muestra ahora, pues, de la manera más expresa, que la Razón común es criterio de verdad, y dice que las cosas que se manifiestan en común [a todos] son dignas de fe en tanto son juzgadas por la razón común, y las [que aparecen] en particular a cada uno son falsas.

SEXTO EMPÍRICO, *Ibid.*, VIII, 286

Y, por cierto, dice Heráclito expresamente que lo que es racional no es el hombre, sino que sólo el ser que lo abarca todo es inteligente.

APOLONIO DE TIANA, *Epístola 18* (fragm. 133 en la ed. Bywater)

Heráclito, el filósofo naturalista, dijo que por su naturaleza es irracional el hombre.

17

AECIO, IV, 7, 2 (*Doxographi graeci* 392)

[Heráclito dice que el alma es indestructible]: pues a su salida vuelve al alma universal, hacia su homogéneo.

f. ANTROPOLOGÍA Y MORAL

18

AECIO, V, 23 (*Doxographi graeci* 434)

Heráclito y los estoicos [dicen] que los hombres empiezan [a tener] la plenitud de su ser alrededor de su segundo septenio, cerca del cual se pone en movimiento el licor seminal.

19

PLUTARCO, *Sobre el defecto de los oráculos*, 11, 415 e

Los que leen: "llegados a la pubertad" (en Hesíodo, fragm. 171, verso 2, ed. Rzach) hacen componerse de treinta años la *generación*, de acuerdo con Heráclito, pues en tal tiempo el generador puede presentar a su propio generado como engendrante.

FILÓN, fragmento Harris (Cambridge, 1886, p. 20)

Es posible que a los treinta años el hombre llegue a ser abuelo, alcanzando la pubertad más o menos a la edad de catorce años, en la que puede sembrar (= engendrar), luego el sembrado (= engendrado) nacido dentro del año puede a su vez a los quince años engendrar a su semejante.

CENSORINO, *Acerca del día del nacimiento,* 17, 2 (p. 30, 30, ed. Hultsch)

El siglo es el espacio más largo de la vida humana, delimitado por el alumbramiento y la muerte. Por lo cual parece que se han equivocado mucho los que reputaron que treinta años fueran un siglo. En llamar, pues, a este tiempo *geneán* (generación) ha sido Heráclito el primero, en tanto dentro de ese espacio está el ciclo de la vida; y llama ciclo de la vida al tiempo en que la naturaleza pasa de una semilla humana a [otra] semilla.

JUAN LIDO, *Acerca de los meses,* III, 14 (interpretando erróneamente)

Por lo cual, no sin razón Heráclito llama "generación" al mes.

20

CALCIDIO, *Comentario al Timeo platónico,* cap. 251, p. 284, 10 (ed. Wrobel)

Sin embargo, Heráclito, con quien consienten los estoicos, vincula nuestra razón con la razón divina que rige y gobierna las cosas del mundo: por esa vinculación, inseparable de ella, al ser convertida, en la quietud de las almas, en consciente de lo decretado por la Razón [divina], puede profetizar las cosas futuras con la ayuda de los sentidos. Por lo cual ocurre que aparezcan imágenes de lugares desconocidos y fantasmas de hombres, ya vivientes, ya muertos. Y el mismo [filósofo] aprueba el uso de la adivinación, y dice que los que lo merecen son informados con antelación por enseñanza de los poderes divinos.

21

CLEMENTE, *Stromateis,* II, 130 (II, 184, 6 ed. Stählin)

Dicen, pues, que Anaxágoras de Clazomenes afirmó que el fin de la vida está en la contemplación y en la libertad que procede de ella; Heráclito de Éfeso, en cambio, en el goce de la satisfacción.

22

ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo,* VII, 1, 1235 a 25

Y Heráclito reprocha al poeta que dijo:

¡Ojalá se extinguiera la discordia entre los dioses y los hombres!
(HOMERO, *Ilíada*, XVIII, 107)

Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiese hembra y macho, que están en oposición mutua.

SIMPLICIO, *Categorías*, 412, 22 ed. Kalbfleisch

No estarán de acuerdo quienes establecieron como principio los opuestos, ya sea los demás, sea los heraclíteos; pues si uno de los contrarios llegara a faltar, todo desaparecería y quedaría reducido a la nada. Por eso también Heráclito reprochaba a Homero, quien decía:

¡Ojalá se extinguiera la discordia entre los dioses y los hombres!

Pues dice que desaparecerían todas las cosas.

NUMENIO, fragmento 16, ed. Thedinga (citado por CALCIDIO, *Comentario al Timeo,* c. 297)

Numenio elogia a Heráclito por reprochar a Homero, quien hizo votos para la muerte y destrucción de los males de la vida, porque no comprendió que lo que le gustaba sería la destrucción del mundo, si llegara al exterminio la materia desordenada, que es fuente de los males (véase también PLUTARCO, *De Isis*, 48, p. 370).

POLIBIO, IV, 40 (fragmento 14 en la ed. Bywater)

No sería aún conveniente servirse de poetas y mitógrafos como testigos acerca de cosas desconocidas, lo cual hicieron nuestros predecesores acerca de la mayoría de las cosas, al presentar "*testigos indignos de confianza sobre asuntos discutibles*", según dice Heráclito.

SECCIÓN B

Fragmentos

NOTA PRELIMINAR: FORMA, COMPOSICIÓN Y PARTICIÓN DEL ESCRITO HERACLÍTEO

La tentativa emprendida por Schuster (*Heraklit v. Ephes.*, 1873) para reconstruir, a partir de los fragmentos, el esquema de la obra de Heráclito, fue renovada posteriormente por Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxonii, 1877. Este último ordenó los 130 fragmentos reunidos por él mismo, según la conexión que, a su juicio, podía establecerse entre ellos sobre la base de su contenido, y los distinguió así en tres grupos (1-90, 91-97, 98-130) en correspondencia con la división en tres libros indicada por Diógenes Laercio. Zeller, que había criticado la tentativa de Schuster, se abstuvo de hacer análogas objeciones a la de Bywater; más aún, adoptó, para las citas propias de los fragmentos heraclíteos, la numeración fijada por la edición de Bywater, que, antes de la aparición de la H. Diels, era sin duda la mejor de todas las existentes entonces. Pero Diels, desde su primera edición de Heráclito en 1901, reanudó también contra Bywater las objeciones que Zeller formuló contra Schuster, declarando la fragilidad de los fundamentos en que ambos se basaban, y la arbitrariedad de todo reordenamiento de los fragmentos a base de su contenido. El único orden de numeración que estamos autorizados a dar a los fragmentos heraclíteos (con la única excepción del primero y del segundo, designados como tales por Aristóteles y por Sexto Empírico) sólo puede ser (según Diels) un orden puramente convencional; por eso él adoptó el criterio —aceptado y observado después por casi todos los editores y estudiosos sucesivos— de numerarlos según el simple orden alfabético de los nombres de los autores que los han citado y nos los han hecho conocer. Diels renunciaba más bien a toda tentativa de reconstrucción, atribuyendo a la obra heraclítea un carácter puramente aforístico y no una conexión orgánica. A esta conclusión negativa se opuso Lortzing (en *Berl. Philos. Woch.*, 1896), seguido por Burnet (*Early Greek Philos.*, § 64), quien negó que el carácter aforístico del estilo deba significar estilo incoherente, y mantuvo la numeración de los fragmentos establecida

por Bywater. A su vez, Brieger (en *Hermes*, 1904) derivó del testimonio de Teofrasto en Diógenes Laercio (IX, 6) —según el cual Heráclito escribió algunas cosas en forma incompleta y otras en forma muy diversa— la conclusión de que debía existir, en el libro, una exposición conexa en sus puntos principales; por eso declaró su discrepancia con Diels, que también rechazaba la tentativa de A. Patin (*Herakleitische Beispiele*) de reconstruir una parte del escrito heraclíteo. Más tarde Gilbert (en *Neue Jahrb.*, 1909), fundándose en el informe de Diógenes L. (IX, 7-11) procedente de Teofrasto, afirmó que debió existir en Heráclito una exposición sistemática de la física. Indudablemente, las noticias particulares que nos suministra Diógenes, y la doxografía en general sobre las doctrinas físicas del efesio, no se prestan a enunciaciones aforísticas en apotegmas desprovistos de conexión mutua, como, en cambio, podían ser, quizá en su mayoría, los fragmentos que nos han llegado, los que probablemente debían más bien a su forma sentenciosa y oracular el hecho de haber sido elegidos para citas por los autores que nos los han trasmitido.

No obstante ello, las más recientes tendencias de la crítica heraclítea, tal como se manifiestan por ejemplo en O. Gigon (*Unters. zu Herakl.*, 1935 y *Urspr. d. griesch. Philos.*, 1945) y G. S. Kirk (*Heracl., The Cosm. Fragm.*, 1954 y *The Presocr. Philos.*, 1957), tienden a un retorno a la tesis de Diels, en el sentido de que la obra de Heráclito fuera una colección de sentencias estilizadas; quizá también (agrega Gigon) reunida sólo en el curso del tiempo. Y Kirk opina, por su parte, que los fragmentos que nos han llegado fueron compuestos en su mayor parte como apotegmas orales, más que como partes de un tratado discursivo, y que sólo cuando Heráclito adquirió renombre pudo haberse hecho una colección de las expresiones más famosas y compuesto para ellas un prólogo especial. Esta última hipótesis, a la que en verdad falta todo apoyo en los antiguos testimonios, quiere resolver evidentemente el problema del contraste que existe entre la aceptación (y acentuación), por parte de Kirk, de la opinión de Diels, en el sentido de que la obra heraclítea estuviera constituida por una mera serie de apotegmas, y la estructura un tanto complicada del fragmento 1, que (observa el mismo Kirk, *The Presocratic Philosophers*, p. 185) constituye un obstáculo para la plena aceptabilidad de dicha opinión de Diels.

Por otra parte, la tesis sostenida por Kirk, que reduce la obra heraclítea a una pura colección de apotegmas orales, originariamente inconexos entre sí, no le impide considerar los fragmentos cósmicos separadamente de los demás ni intentar reagruparlos en doce grupos distintos, según la conexión de sus respectivos temas; lo cual significa un reconocimiento, por lo menos parcial, de ese recíproco nexo

orgánico que la doxografía puede, indudablemente, haber acentuado, pero no inventado.

Y sobre todo, contra la tendencia a ver en las sentencias heraclíteas más el aislamiento que la conexión recíproca, vale la observación hecha por H. Fränkel (*Dichtung u. Philos. d. frühen Griech.*, Nueva York, 1954, p. 474) de que, aun aislados, los fragmentos se hallan entre sí unidos por una íntima afinidad, como hijos de un mismo padre; de manera que, cualquiera que sea el orden en que se dispongan, cada uno está lleno de relaciones significativas con otros que recogen y amplían su movimiento. Esto demuestra la sólida conexión de la doctrina, merced a la cual, aun cuando no sea posible reconstruir la disposición de la obra, perdida para nosotros, pueden, sin embargo, restablecerse los rasgos fundamentales.

En cuanto a la tripartición del escrito, dada por Diógenes L. (IX, 5) —que Kirk atribuye a una edición alejandrina, que habría seguido una tripartición estoica de la filosofía— puede observarse que la distinción de los temas tratados en los fragmentos es tan real que el mismo Kirk, en su análisis crítico, distinguió los *Fragmentos cósmicos* de los demás. De todos modos, para una adecuada comprensión de esta tripartición, merece recordarse (junto con Walzer, *Eraclito*, p. 11) la observación de Werner Jaeger (*Paideia*, I, p. 179, de la edición española) sobre los tres círculos concéntricos mutuamente inseparables, en los que puede representarse la concepción heraclítea de la realidad: "Rodean al círculo antropológico el cosmológico y el teológico. Sin embargo, no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico."

I. FRAGMENTOS AUTÉNTICOS SEGÚN DIELS-KRANZ (*DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER*) Y WALZER (*ERACLITO*)

1. (de Sext., *Adv. math.*, VII, 132)
Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos.

2. (de Sext., *Adv. math.*, VII, 133)
Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo co-

mún; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.

3. (de AËT., II, 21, 4)
[Acerca del tamaño del sol]: el ancho de un pie humano.

4. (de ALBERTUS M., *De veget.*, VI, 401, p. 545 Meyer)
[Dijo Heráclito que] si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres (*orobios*) para comer.

5. (de ARISTOCRITUS, *Theosophia*, 68 y ORIGEN., *Contra Celsum*, VII, 62 y otros)

a) Se purifican manchándose con otra sangre, como si alguien, después de haber entrado en el lodo, tratase de limpiarse con [otro] lodo.

b) Parecería que estuviera loco si alguno de los hombres lo observara al obrar de esta manera.

c) Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a las mansiones sin conocer a los dioses ni a los héroes quiénes son.

6. (de ARISTÓTELES, *Meteor.*, B 2, 355 a 13)
[Al ser alimentado de la misma manera que la llama...] claro que tampoco el sol sería solamente, según dice Heráclito, nuevo cada día, sino que siempre sería nuevo continuamente.

7. (de ARISTÓT., *De sensu*, 5, 443 a 23)
Si todas las cosas se convirtieran en humo, las narices sabrían distinguirlas.

8. (de ARISTÓT., *Eth. Nic.*, IX, 2, 1155 b 14)
Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.

9. (de ARISTÓT., *Eth. Nic.*, XI, 5, 1176 a 7)
[Diferente es, pues, el placer del caballo y del perro y del hombre], según dice Heráclito, que los asnos elegirían las barreduras antes que el oro; pues para los asnos el alimento es más agradable que el oro.

9 a. Walzer = A 22 Diels (de ARISTÓT., *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 25)
Heráclito reprocha al poeta que dijo: ¡Ojalá se extinguiera la discordia de entre los dioses y los hombres! (*Iliad.*, XVIII, 107).

Pues no habría armonía si no hubiese agudo y grave, ni animales si no hubiera hembra y macho, que están en oposición mutua.

10. (de Ps. Aristót., *De mundo*, 5, 396 b 7)
Conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos.

(Diels-Kranz anteponen a la cita textual las explicaciones con que la introduce *De mundo:* probable eco o paráfrasis del contexto heraclíteo: "acaso la naturaleza se deleita de los contrarios y de éstos produce lo acorde y no de los semejantes; así como, sin duda, al macho lo une con la hembra, y no a cada uno de los dos con el del mismo género, y el primer acorde lo compuso mediante los contrarios y no mediante los iguales. Y el arte también parece hacer esto, imitando a la naturaleza; pues la pintura, mezclando las naturalezas de los ocres blancos y de los negros y de los colores rojos, suele producir las imágenes acordes con los modelos; y la música, mezclando conjuntamente tonos agudos y graves, largos y breves, produce en los sonidos diferentes una armonía única; y la gramática, formando una composición de letras sonoras [vocales] y mudas [consonantes] ha constituido de ellas todo su arte. Esto mismo era también lo expresado por Heráclito el Oscuro: conexiones... etc.").

11. (de Ps. Aristót., *De mundo*, 6, p. 401 a 8)
(De los animales, tanto los salvajes como los domésticos, los que se alimentan en el aire como sobre la tierra y en el agua, nacen y llegan a su madurez y perecen obedeciendo a los decretos de Dios): "pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos", como dice Heráclito.

12. (de Ario Dídimo ap. Euseb., *Praep. ev.*, XV, 20, 2)
(Zenón llama al alma *exhalación* sensible, de acuerdo con Heráclito; pues [éste] queriendo mostrar que las almas que salen por exhalación se vuelven siempre nuevas [νεαραί], las comparó con los ríos diciendo lo siguiente:) A los que ingresan en los mismos ríos sobrevienen otras y otras aguas; y salen almas por exhalación de las cosas húmedas.

13. (de Athenag., V, p. 178 F)
Conviene, pues, que el hombre refinado no sea sucio ni mugriento, ni encuentre sus delicias en el cieno, según Heráclito.

(de Clem., *Stromat.*, I, 2): los cerdos gozan con el cieno más que con el agua pura

14. (de Clem., *Protrept.*, 22)
[¿Para quiénes profetiza Heráclito de Efeso?] "Para los que participan en las procesiones nocturnas, los magos, los sacerdotes y las sacerdotisas de Baco, los iniciados en los misterios." [A éstos los amenaza con lo que los espera después de la muerte, a éstos profetiza el fuego:] "pues los misterios creídos entre los hombres comienzan en lo más impío".

15. (de Clem., *Protrept.*, 34)
Si no fuera en honor de Diónysos que hacen la procesión y cantan el himno fálico, obrarían de la manera más desvergonzada; [sin embargo] son el mismo [dios] Hades y Diónysos, en honor del cual deliran y hacen bacanales.

16. (de Clem., *Paedag.*, II, 99)
[Pues, acaso podrá ocultarse uno de la luz sensible; pero de la inteligible es imposible] o, según dice Heráclito, ¿cómo podría uno ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?

17. (de Clem., *Stromat.*, II, 8)
No entiende, pues, cosas semejantes, la mayoría de los que se encuentran con ellas, ni las conocen aun cuando se las enseñen, sino que creen [conocerlas] por sí mismos.

18. (de Clem., *Stromat.*, II, 17)
Si uno no espera lo inesperado nunca lo encontrará, pues es imposible de encontrar e impenetrable.

19. (de Clem., *Stromat.*, II, 24)
Reprochando a algunos el ser desconfiados, dice Heráclito: "[gente] que no sabe ni oír ni hablar".

20. (de Clem., *Stromat.*, III, 14)
Heráclito, en efecto, parece censurar la generación, pues dice: los que han nacido quieren vivir y tener sus destinos mortales, más bien que cesar de vivir, y dejan tras ellos hijos para que [otros] destinos mortales se engendren.

21. (de Clem., *Stromat.*, III, 21)
¿Acaso no llama también Heráclito muerte a la generación, de manera semejante a Pitágoras y a Sócrates en *Gorgias* [492 c], cuando dice: "Muerte son cuantas cosas vemos despiertos; y cuantas [vemos] dormidos, sueño"? (Diels-Kranz suponen que la sentencia fuese integrada por las palabras siguientes: "y cuantas, en cambio, muertos, vida").

22. (de Clem., *Stromat.*, IV, 4)
Los que buscan oro cavan, pues, mucha tierra y encuentran poco.

23. (de Clem., *Stromat.*, IV, 10)
No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas.

24. (de Clem., *Stromat.*, IV, 16)
A los muertos por Ares (= en la batalla) los honran dioses y hombres.

25. (de Clem., *Stromat.*, IV, 50)
Las muertes (μόροι) más grandes obtienen más grandes suertes (μοίρας).

26. (de Clem., *Stromat.*, IV, 143: texto y significado muy discutidos)
El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente.

27. (de Clem., *Stromat*, IV, 146)
A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan.

28. (de Clem., *Stromat.*, V, 9)
El más digno de confianza, pues conoce y custodia sólo lo que le parece digno de fe. Y sin embargo también Dike condenará a los artífices y testigos de mentiras.

29. (de Clem., *Stromat.*, V, 60)
Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], *gloria eterna antes que cosas mortales;* la mayoría, en cambio, quiere atiborrarse como ganado.

30. (de Clem., *Stromat.*, V, 105)
Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.

31. (de Clem., *Stromat.*, V, 105)
a) Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado (*prestér*)...

b) [de qué manera vuelve luego a recobrarse y encenderse, lo muestra claramente mediante las palabras siguientes:] vuelve a derramarse en mar, y tiene su medida en la misma razón que tenía antes de volverse tierra...

32. (de CLEM., *Stromat.*, V, 116)
Lo uno, lo único sabio, no quiere y [sin embargo] quiere ser llamado con el nombre de Zeus.

33. (de CLEM., *Stromat.*, V, 116)
Es ley también obedecer a la voluntad de uno solo.

34. (de CLEM., *Stromat.*, V, 116)
Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que "hallándose presentes están ausentes".

35. (de CLEM., *Stromat.*, V, 141)
Conviene, pues, sin duda, que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría [filósofos].

36. (de CLEM., *Stromat.*, VI, 16)
Para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma.

37. (de COLUMELLA, VIII, 4)
Si por lo menos creemos a Heráclito de Éfeso, quien dice que "los cerdos se lavan con el cieno (cfr. fragm. 13), las aves de corral con el polvo y la ceniza".

38. (de DIOGEN. LAERT., I, 23)
Parece, además, según algunos, que [Tales] haya sido el primero en estudiar los astros, y predecir los eclipses del sol y los solsticios, como dice Eudemo en su historia de los astrónomos (fragm. 94, ed. Spengel), por lo cual lo admiran también Jenófanes (fragm. 19 Diels) y Heródoto (I, 74): testimonian, además, en su favor, Heráclito y Demócrito (fragm. 115 a).

39. (de DIOGEN. LAERT., I, 88)
En Priene nació Bías, hijo de Teutames, cuyo renombre era mayor que el de los demás.

40. (de DIOGEN. LAERT., IX, 1)
La mucha erudición (*polymathía*) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aun a Jenófanes y Hecateo.

41. (de DIOGEN. LAERT., IX, 1)
Una sola cosa es lo sabio, conocer la Razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas.

42. (de DIOGEN. LAERT., IX, 1)
A Homero lo declaró digno de ser expulsado de los certámenes, y apaleado, y a Arquíloco igualmente.

43. (de DIOGEN. LAERT., IX, 2)
La insolencia hay que apagarla más que un incendio.

44. (de DIOGEN. LAERT., IX, 2)
Es menester que el pueblo luche por la ley así como por los muros de su ciudad.

45. (de DIOGEN. LAERT., IX, 7)
Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos.

46. (de DIOGEN. LAERT., IX, 7)
Llamaba a la presunción enfermedad sagrada, y decía que la vista se engaña.

47. (de DIOGEN. LAERT., IX, 72)
No hagamos conjeturas al azar sobre las cosas más grandes.

48. (de ETYMOLOG. MAGN., 198, 23: *voce* Bios).
Heráclito el Oscuro: "el arco, pues, tiene nombre de vida (*bios*), pero obra de muerte".

49. (de GALEN., *De dign. puls.*, VIII, 773, ed. Kühn)
Uno solo para mí vale miríadas, si es óptimo.

49 a. (de HERÁCLIT. estoico, *Quaest. homer.*, 24, después de citar el fragm. 62)
En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos.

50. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9)
[Heráclito, pues, dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, logos tiempo, padre hijo, dios justo:] "no escuchando a mí, sino a la Razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno", dice Heráclito.

51. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 2)
[Y que esto no lo saben todos ni lo reconocen, se lo reprocha de la manera siguiente:] "No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y de la lira."

52. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 4)
El evo (*Aión*) es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino.

53. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 4)
Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos.

54. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 5)
La armonía oculta es superior a la manifiesta.

55. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 5)
De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, a éstas tengo en mayor estimación.

56. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 9, 6)
Se dejan engañar [dice] los hombres en relación con el conocimiento de las cosas manifiestas, de manera parecida a Homero, que entre los griegos fue el más sabio de todos. A aquél, pues, unos niños que mataban sus piojos le engañaron al decirle: a cuantos vimos y tomamos, a éstos los dejamos; en cambio, a cuantos ni vimos ni tomamos, a éstos los llevamos con nosotros.

57. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 2)
Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, éste que ni siquiera conoció el día y la noche; pues son una cosa sola.

58. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 3: texto e interpretación muy discutidos)
Y bien y mal [son una cosa sola]: Los médicos, pues —dice Heráclito—, al cortar, quemar y torturar por todas partes y de mal modo a los enfermos, piden además recibir una remuneración de los enfermos, a pesar de no merecer nada, ellos que producen idénticamente los beneficios y los sufrimientos.

59. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 4)
En el tornillo del apretador el camino recto y el curvo es uno solo y el mismo [la rotación del instrumento llamado caracol en el tornillo del apretador es recta y curva, pues se mueve conjuntamente hacia arriba y en círculo].

60. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 4)
El camino hacia arriba [y] hacia abajo [es] uno solo y el mismo.

61. (de HIPPOL., *Refut.* IX, 10, 5)
Mar: el agua más pura y la más impura, potable y saludable para los peces, impotable y mortal para los hombres.

62. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 6)
Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos.

63. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 6)
[Habla además de la resurrección de la carne, de esta visible en la que hemos nacido, y sabe que Dios es autor de esta resurrección al expresarse de la manera siguiente:] ante él que está allí se levantan y despiertos se convierten en custodios de vivientes y muertos.

64-66. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 7: Hipólito comienza anunciando B 66, pero antes de citar su texto inserta B 64 y B 65 con relativas explicaciones)
[Dice también que se realiza por medio del fuego un juicio del cosmos y de todas las cosas que están en él, expresándose de la manera siguiente:] (64) "todas las cosas las gobierna el Rayo" [esto es, las dirige, puesto que llama Rayo al fuego eterno. Y dice también que este fuego es inteligente y causa del ordenamiento de todas las cosas; y lo llama:] (65) "indigencia hartura" [indigencia, según él, es el ordenamiento del cosmos, hartura la conflagración]. (66) "Todas las cosas, pues [dice] el fuego al sobrevenir juzgará y agarrará."

67. (de HIPPOL., *Refut.*, IX, 10, 8)
El Dios [es] día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [¿el fuego?], cuando se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos].

67 a. (de HISDOSUS Scholasticus ad Chalcid. Plat. Tim. (cod. París, 1. 8624, s. XII, f. 2)
[Otros, sin embargo, dicen que el centro del mundo es el sol, que es, afirman, el corazón de todo el mundo. Así como dicen, pues, el alma del hombre tiene asiento y domicilio en el corazón, de donde, difundiendo sus fuerzas por los miembros de todo el cuerpo, da vigor a todos sus miembros en todos los miembros del cuerpo, así el calor vital que procede del sol suministra la vida a todos los seres vivientes. A la cual sentencia, al dar su asentimiento Heráclito, ofrece una comparación óptima de la araña con el alma, y de la telaraña con el cuerpo:] "Así como [dice] la

araña, estando en el medio de su tela, siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente allí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada."

68. (de JAMBL., *De myster.*, I, 11)
Y por eso, con razón, Heráclito a éstos [ritos de los misterios] los llamó *remedios,* en cuanto que curarán los males y liberarán a las almas de las calamidades inherentes a la generación.

69. (de JAMBL., *De myster.*, V, 15)
De los sacrificios, pues, distingo dos especies: 1) los de los hombres purificados por completo, tal cual puede ocurrir acaso raramente [según dice Heráclito] de un hombre solo o de unos pocos *hombres fáciles de contar;* 2) *los materiales y corpóreos, etcétera.*

70. (de JAMBL., *De anima* —en STOB., *Ecl.*, II, 1, 16)
Cuánto mejor, pues, juzgó Heráclito que las opiniones de los hombres son "juegos de niños".

71. (de MARC. AUR., *Recuerdos,* IV, 46)
Siempre hay que recordar a Heráclito... Hay que recordar también "al que olvida adónde lleva el camino".

72. (de MARC. AUR., IV, 46)
Del logos con el que sobre todo tienen relación continuamente [el que gobierna todas las cosas], de éste se separan, y las cosas con las que tropiezan a diario, éstas les parecen extrañas.

73. (de MARC. AUR., IV, 46)
No conviene obrar y hablar como dormidos, pues aun entonces creemos obrar y hablar.

74. (de MARC. AUR., IV, 46)
No conviene [obrar y hablar] como hijos de sus padres, esto es [más simplemente] según nos han enseñado.

75. (de MARC. AUR., VI, 42)
Los que duermen (creo que lo dice Heráclito) son artífices y colaboradores de los acontecimientos que ocurren en el cosmos.

76. (de MAXIM. TYR., XII, 4)
Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.

(de PLUT., *De E.*, 18, 392 c)
Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua.

(de PLUT., *De primo frig.*, 10, 949 A)
Muerte del fuego es nacimiento del aire.

(de MARC. AUR., IV, 46)
Porque muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire [convertirse en] fuego, e inversamente.

77. (de NUMEN., frag. 35 Thedinga apud Porphyr. *Antr. nymph.*, 10)
[Por lo cual] también Heráclito dice que "para las almas es placer o muerte volverse húmedas". Y que es placer para ellas la caída en la generación. Y en otro lugar dice que "nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte".

78. (de ORIGEN., *Contra Cels.*, VI, 12)
[Celso] enuncia expresiones de Heráclito; una, precisamente, que dice: "porque el hábito humano no tiene conocimientos verdaderos, el divino en cambio los tiene".

79. (de ORIG., *Contra Cels.*, VI, 12)
Y otra [expresión de Heráclito]: El hombre puede llamarse niño en comparación con el ser divino (*daimon*), así como el niño en comparación con el hombre.

80. (de ORIG., *Contra Cels.*, VI, 42)
Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad.

81. (de PHILOD., *Rhet.*, I, col. 57, 62, pp. 351, 354 Sudh. -da Diog. Babil.)
La presentación usada por los oradores tiene todos sus principios dirigidos hacia este fin [el engaño], y de acuerdo con Heráclito "es el primer autor de trampas".

(de SCHOL., *In Eurip. Hec.*, 131)
Llamaron "trampas" a las artes de los discursos, además de otros, también Timeo al escribir lo siguiente (*Fragm. histor. graec.* IV, p. 640 b): "de modo que también es evidente que no es Pitágoras el inventor de las verdaderas trampas, ni el acusado por Heráclito, sino que es el propio Heráclito quien dice mentiras".

82. (de PLAT., *Hipp. maior*, 289 A)
El más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres.

83. (de PLAT., *Hipp. maior*, 289 B)
El más sabio de los hombres parecerá un mono en comparación con Dios, en sabiduría, hermosura y todo lo demás.

84. (de PLOTIN., *Enn.*, IV, 8, 1)
a) Al cambiar reposa.
b) Fatiga es trabajar en las mismas cosas y ser mandado.

85. (de PLUT., *Coriol.*, 22)
Difícil luchar con el deseo; pues lo que quiere lo adquiere a expensas del alma.

86. (de PLUT., *Coriol.*, 38)
Pero de las cosas divinas, la mayoría, según Heráclito, por falta de fe escapan al conocimiento.

87. (de PLUT., *De audit.*, 7, p. 41 A)
El hombre imbécil suele dejarse asombrar por cualquier discurso.

88. (de PLUT., *Consol. ad Apoll.*, 10, p. 106 E)
Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos.

89. (de PLUT., *De Superst.*, 3, p. 166 C)
Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular.

90. (de PLUT., *De E.*, 18, p. 388 E)
Del fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro.

91. (de PLUT., *De E.*, 18, p. 392 B)
No es posible ingresar dos veces en el mismo río, según Heráclito, ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado; sino que por la vivacidad y rapidez de su cambio, se esparce y de nuevo se recoge; antes bien, ni de nuevo ni sucesivamente, sino que al mismo tiempo se compone y se disuelve, y viene y se va.

92. (de PLUT., *De Pyth. orac.*, 6, p. 397 A)
[¿No ves... cuánta gracia tienen los cantos de Safo, que encan-

tan y seducen a los que los escuchan?] La Sibila en cambio, según Heráclito, con su boca delirante profiriendo palabras sin risas y sin adornos y sin perfumes, traspasa con su voz miles de años por virtud del dios.

93. (de Plut., *De Pyth. orac.*, 21, 404 D)
El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.

94. (de Plut., *De exil.*, 11, p. 604 A)
El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo.

95. (de Plut., *Sympos.*, III, § 1, p. 644 F)
La insipiencia, pues, es mejor disimularla [pero es difícil si uno se entrega al desarreglo y al vino].

(de Stob, *Floril.*, I, 175)
Ocultar la insipiencia es mejor que llevarla en el medio.

96. (de Plut., *Sympos.*, IV, 4, 3, p. 669 A)
A los cadáveres, pues, hay que arrojarlos más que al estiércol.

97. (de Plut., *An. seni resp.* 7, p. 787 C)
Los perros, pues, ladran a los que no conocen.

98. (de Plut., *Fac. lun.*, 28, p. 943 d)
Las almas olfatean al bajar al Hades.

99. (de Plut., *Aq. et ign. comp.*, 7, p. 957 A y *De fort.*, 3, p. 98 c)
Si no hubiese sol, por lo que depende de los otros astros sería noche.

100. (de Plut., *Quaest. Plat.*, 8, 4, p. 1007 D)
[... períodos, de los que el sol, siendo director y vigilante, determina y decreta y hace aparecer y muestra los cambios y] las estaciones que llevan consigo todas las cosas, según Heráclito.

101. (de Plut., *Advers. Colot.*, 20, p. 1118 c)
Me he investigado a mí mismo.

101 a. (de Polyb., XII, 27, 1)
[Existiendo, pues, en nosotros por naturaleza dos órganos —en tanto tenemos algunos mediante los cuales podemos aprender las cosas e informarnos de todas—, el oído y la vista, y siendo no poco más veraz la vista, de acuerdo con Heráclito] los ojos, pues, son testigos más exactos que los oídos.

102. (de Porphyr., *Quaest. homer.* ad Δ 4)
Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas; los hombres, en cambio, consideran unas injustas y otras justas.

103. (de Porphyr., *Quaest. hom.*, ad Σ 200)
Es común (= coincidente), pues, el principio y el fin sobre la circunferencia de un círculo.

104. (de Procl., *In Alcib.*, I, p. 525, 21)
¿Cuál es, pues, la mente y el sentimiento de ellos? Creen en los cantores populares y utilizan por maestra a la muchedumbre, sin saber que "los muchos son malos y pocos los buenos" [sentencia de Bías].

105. (de Schol. Hom. At. a *Il.*, XVIII, 251)
[Polidamas era compañero de Héctor, y habían nacido en una misma noche.] Heráclito, por lo tanto, llama *astrólogo* a Homero, también en el lugar donde dice: "niego que al destino logre escaparse alguno de los hombres".

106. (de Séneca, *Epist.*, 12, 7)
[Por eso Heráclito... dijo:] Un día cualquiera es igual a cualquier otro.

(de Plut., *Camill.*, 19)
Acerca de los días nefastos, es dudoso, por otro lado, si hay que reconocer a algunos [como tales] o si tuvo razón Heráclito en reprochar a Hesíodo por hacer unos [días] buenos y otros malos (*Opp.* 765 *ss.*) "en cuanto que ignora que la naturaleza de cada día es una sola".

107. (de Sext. Emp., VII, 126)
Malos testigos son para los hombres los ojos y oídos de quienes tienen almas bárbaras.

108. (de Stob., *Floril.*, I, 174 Hense)
Heráclito: de cuantos he oído los discursos, nadie llega al punto de reconocer que lo sabio es algo distinto de todo lo demás.

109. (de Stob., *Floril.*, I, 175)
(Véase el nº 95, segunda cita.)

110. (de Stob., *Floril.*, I, 176)
Para los hombres no es mejor que se realice todo cuanto quieren.

111. (de Stob., *Floril.*, I, 177)
La enfermedad suele hacer suave y buena la salud, el hambre la saciedad, la fatiga el reposo.

112. (de STOB., *Floril.*, I, 178)
Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola.

113. (de STOB., *Floril.*, I, 179)
Común a todos es la inteligencia.

114. (de STOB., *Floril.*, I, 179)
Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina: ésta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y hasta a todas las cosas y las trasciende.

115. (de STOB., *Floril.*, I, 180)
Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.

116. (de STOB., *Floril.*, III, 5, 6)
De Heráclito: a todos los hombres les está concedido conocerse a sí mismos y ser sabios.

117. (de STOB., *Floril.*, III, 5, 7)
El hombre, cuando está borracho, es guiado por un niño impúber, tambaleándose, sin saber a dónde va, por tener húmeda el alma.

118. (de STOB., *Floril.*, III, 5, 8)
El alma seca es la más sabia y la mejor.

119. (de STOB., *Floril.*, IV, 40, 23)
Dijo Heráclito que, para el hombre, el *ethos* (hábito, índole) es su *daimon* (genio divino).

120. (de STRABO, I, 6, p. 3)
[Pero mejor Heráclito y más homéricamente, al mencionar igualmente a la Osa en lugar del polo ártico:] "límites de la aurora [oriente] y del véspero [occidente] son la Osa y, en lo opuesto de la Osa, el término de Zeus radioso". [Ya que el límite de la puesta y de la salida es el polo ártico, no la Osa.]

121. (de STRABO, XIV, 25, p. 642)
Bien merecido sería para los efesios ahorcarse todos en masa y abandonar la ciudad a los niños, ellos que expulsaron a Hermodoro, el varón más útil entre los suyos, diciendo: "no haya ni uno [quien sea] el más útil entre nosotros: y si no [tal sea] en otra parte y entre otros".

122. (de SUID., *sub voce* ἀγχιβατεῖν y ἀνφισβατεῖν)
'Αγχιβασίην (= acercamiento): Heráclito.

123. (de THEMIST., *Or.*, 5, p. 69 B)
Según Heráclito, la naturaleza suele ocultarse.

124. (de THEOPHRAST., *Metaph.*, 15, p. 7 a 10 Usener = p. 16 Ross-Fobes)
[Absurdo debería parecer también a aquellos (que establecen principios materiales), que si todo el cielo y cada una de sus partes están todos en orden y proporción y por las formas y por las potencias y por los períodos, en cambio, no hubiera nada por el estilo en los principios, sino que] "como una barredura de cosas esparcidas al azar, fuera —dice Heráclito— el bellísimo cosmos".

125. (de THEOPHRAST., *De Vertig.*, 9)
También el *ciceón* [brebaje compuesto] se descompone si no se le agita.

125 a. (de TZETZES, *Ad Aristoph. Plut.*, 88)
[Ciego hace a Pluto en tanto autor no de virtud sino de maldad. Por lo cual también Heráclito de Éfeso, para imprecar contra los efesios y no para hacer votos en su favor, dijo:] "Que nunca os abandone la riqueza, ¡oh efesios!, a fin de que os manifestéis en vuestra maldad."

126. (de TZETZES, *Schol. ad exeg. Il.*, p. 126 Herm.)
Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se vuelve húmedo.

127. En la edición Walzer (que lo considera auténtico) = 129 en la edición Diels-Kranz, que lo coloca entre los dudosos o falsificados (de DIOG. LAERT., VIII, 6)
Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación en el grado máximo entre todos los hombres, y habiendo escogido estos escritos, los convirtió en su propia sabiduría, mera erudición y arte de maldad.

II. FRAGMENTOS DUDOSOS, FALSOS Y FALSIFICADOS SEGÚN DIELS-KRANZ

126 a. (de ANATOL., *De decade*, p. 36, ed. Heiberg)

De acuerdo con el logos de los tiempos, se calcula el número siete según [las fases de] la luna, pero se divide según las Osas, [ambas] constelaciones de la inmortal Memoria.

126 b. (de Anonym., *in Plat. Theaet.*, 71, 12 a, p. 152 E)
Epicarmo, quien acompañó a los pitagóricos en ciertas otras cosas, imaginó de manera sutil el razonamiento acerca de lo que se acrecienta. Lo considera de acuerdo con la sentencia de Heráclito: "siempre una cosa se acrecienta de una manera, otra de otra, en relación con lo que les hace falta". Si nadie cesa, pues, en fluir y cambiar su forma, las sustancias se vuelven una vez de una manera, otra vez de otra, según su flujo continuo.

127. (de Aristocritus, *Theos*, 69, después de citar el fragm. 5)
El mismo [Heráclito] dijo contra los egipcios: "si son dioses, ¿para qué los lloráis?, y si los lloráis, ya no los consideráis dioses.

128. (de Aristocritus, *Theos*, 74)
Que Heráclito, al ver a los griegos otorgando honra a sus dioses, dijo: dirigen plegarias a las estatuas de los dioses que no oyen, como si oyeran, a ellas que no otorgan recompensas como si no las reclamaran.

129. Véase el número 127 de los fragmentos auténticos según Walzer

130. (de Gnomol., *Monac. lat.*, 1, 19)
No conviene mover a risa hasta tal punto que parezcas ridículo tú mismo. Heráclito lo dijo.

131. (de Gnomol, París, ed. Sternbach, n. 209)
Decía Heráclito que la excesiva estimación de sí mismo es obstáculo al progreso.

132. (de Gnomol., *Vatic.*, 743, n. 312, Sternbach)
Los honores vuelven esclavos a hombres y dioses.

133. (de Gnomol., *Vatic.*, 743, n. 313)
Los hombres malos son adversarios de los veraces.

134. (de Gnomol., *Vatic.*, 743, n. 314)
La educación es un segundo sol para los educados.

135. (de Gnomol., *Vatic.*, 743, n. 315)
El camino más breve hacia la buena reputación decía que está en volverse bueno.

136. (de Schol. Epictet. Bodl., p. LXXI Schenkl)
De Heráclito: las almas de los muertos por Ares son más puras que [las de los muertos] en las enfermedades.

137. (de Stob., *Ecl.*, I, 5, 15, p. 78, 11)
Todas las cosas se realizan según el destino, y éste es también necesidad; escribe, en efecto: "hay, pues, destinos en todos los casos".

138. (de Cod. Paris, 1630, p. XIV, 191)
De Heráclito filósofo, sobre la vida: "cual uno abre el camino de su vida", etcétera (= epigrama 21 de Poseidippos, p. 79 Schott.).

139. (de Catal. Codd. Astrol. Graec., IV, 32, VII, 106)
De Heráclito filósofo: Puesto que dicen algunos que los astros están en la dirección de los principios... hasta donde lo quiere el creador.

PARTE SEGUNDA

Discusiones preliminares

CAPÍTULO PRIMERO

Interpretaciones de Heráclito en nuestro siglo

A comienzos del presente siglo (en 1904), Oswald Spengler, al presentar su ensayo sobre Heráclito, exponía su opinión de que no existiría probablemente explicación sobre la doctrina del *Oscuro de Éfeso* que no se hubiera intentado ya. "Heráclito —decía Spengler— aparece como discípulo de Anaximandro (Lassalle, Gomperz), de Jenófanes (Teichmüller), de los persas (Lassalle, Gladisch), de los egipcios (Tannery, Teichmüller), de los misterios (Pfleiderer), como hilozoísta (Zeller), empírico y sensualista (Schuster), como teólogo (Tannery), como precursor de Hegel (Lassalle). Su profundo pensamiento se parece al alma de Hamlet: todos lo comprenden; sin embargo, cada uno lo comprende de distinta manera" (Spengler, *Heráclito,* trad. de Augusta de Mondolfo, Buenos Aires, 1947, p. 89).

Pero al oponer su propia interpretación, la décima, a las nueve interpretaciones mencionadas, Spengler revelaba su desconocimiento de algunas otras ya difundidas, y no advertía las múltiples posibilidades de otras ulteriores. Por lo tanto, al prologar la traducción castellana del ensayo spengleriano (1947), me pareció oportuno presentar una reseña de las más importantes interpretaciones de Heráclito que aparecieron en el último medio siglo, comenzando por la de Spengler mismo y otras contemporáneas a la suya. Y por el interés histórico que conserva aquella reseña, me parece útil reproducir aquí su parte esencial.

1. CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN DE SPENGLER

El ensayo de Spengler, aparecido en 1904 como disertación para su doctorado en filosofía en la Universidad de Halle, tuvo a principios de siglo una repercusión notable por la originalidad de su interpretación de la doctrina heraclítea. En él se perfilaban algunos de los rasgos esenciales del propio pensamiento de Spengler, quien, al igual que Lassalle sesenta años antes, había encontrado en el pensamiento de Heráclito, o mejor dicho en la propia interpretación de ese pensa-

miento, un camino de orientación y de formación para su construcción filosófica personal.

La simpatía de Spengler hacia Heráclito procedía de las sugestiones que creía encontrar para su propia orientación, a pesar de su teoría histórica de la incomunicabilidad mutua de las *culturas*, que tenía ya en este ensayo una primera afirmación. Sin embargo, se asociaba a ella la idea de un proceso análogo de los distintos *ciclos* culturales, idea por la cual Heráclito, sostenedor aristocrático de la lucha como creadora de toda distinción real, tanto en la naturaleza como en la historia, parecía justificar por anticipado la moderna pretensión del *Herrenvolk* germano a una dominación mundial. Y para Spengler, que vinculaba sus ideas políticas con la física energética de Mach y de Ostwald, revestía particular interés una interpretación de Heráclito en sentido energético.

Todo el esfuerzo de su ensayo está dirigido, por lo tanto, a una representación del filósofo de Efeso como totalmente aislado entre los presocráticos que buscan un principio sustancial (ἀρχή) de todas las cosas: Heráclito afirmaría, según Spengler, la idea de un acontecer puro, desprovisto de sustancia, regido por una ley. Nada durable hay en la naturaleza ni en la vida humana, con excepción del flujo, el devenir, la lucha entre los opuestos, la forma o ritmo del movimiento (*logos*), que es ley de medida o armonía, fatalidad de la lucha eterna ineliminable.

Para acentuar esta interpretación energética de lucha, Spengler niega, por un lado, que el fuego sea en Heráclito el *principio* de las cosas, declarándolo pura metamorfosis transitoria como las demás, y sólo más apto estéticamente para representar la inquietud y el poder del cambio; por otro lado, niega que Heráclito sostenga una identidad real de los opuestos, atribuyéndole únicamente la afirmación de una identidad de forma, y considerándolos como antinomias, es decir, en cuanto que ninguno de los dos puede existir sin su opuesto, viviendo cada uno la muerte del otro. Niega, en fin, que el *logos*, ley de movimiento y de lucha, pueda identificarse con el fuego o entenderse como principio intelectual o como Dios.

Todas estas tesis se oponen a las de otros intérpretes, y por lo tanto suscitan en el lector alguna duda y la consiguiente necesidad de una comparación con las otras explicaciones no menos que con los textos originales.

2. THEODOR GOMPERZ

El año anterior a la publicación del ensayo de Spengler había aparecido en Viena la segunda edición del primer tomo de la obra mayor

de Theodor Gomperz, *Griechische Denker* (Viena, 1903; trad. francesa, París, 1904; trad. italiana, Florencia, 1933; trad. española, 1952-3). La primera edición, que se conoció en cuadernos entre 1893 y 1902, había suscitado gran interés entre los helenistas, permaneciendo, sin embargo, desconocida para Spengler que sólo cita un escrito anterior de Gomperz (de 1886, publicado en *Wiener Sitzungsberichte*).

Gomperz incluye a Heráclito entre los naturalistas jónicos, vinculándolo —pese a su soberbia presunción de no deber nada a ningún maestro— con la escuela de Mileto, y especialmente con Anaximandro. Lo considera como la primera mente especulativa entre los griegos, justificando en parte su orgullo por la superioridad de su sabiduría enigmática, que lo hace desdeñoso de los poetas mitológicos y del vulgo que los sigue, así como de la erudición (*polymathía*) de los investigadores precedentes. Para Gomperz, la originalidad de Heráclito no reside en su teoría de la materia primordial —el fuego como el más apto para el proceso de la vida universal que no tiene nunca descanso—, ni en la de los ciclos de transformación y recuperación del fuego (caminos hacia abajo y hacia arriba, coincidentes e idénticos), sino en el descubrimiento de las relaciones entre la vida de la naturaleza y la del espíritu, por cuyo motivo el orden natural se le manifiesta, más que a Anaximandro, como un orden moral.

El principio universal divino representa para Heráclito la inteligencia y la vida universales (Zeus) que en todo ser, así como en todo el cosmos, se manifiestan como ciclos incesantes de construcción y destrucción, que se han realizado y se realizarán infinitas veces en el curso infinito del tiempo. La teoría de los ciclos cósmicos se asocia a la del flujo universal de la materia "eternamente viviente", comparable con el fluir de un río cuyas aguas cambian sin cesar. Todo se mueve y cambia incesantemente, aun cuando sus transformaciones escapan a nuestra percepción, lo que le parece a Gomperz una anticipación heraclítea del descubrimiento de los movimientos invisibles, que explicará más tarde la teoría atomista.

Como contraparte del cambio incesante, Heráclito sostiene la coexistencia de los opuestos, en la cual Gomperz ve presentarse la relatividad de las propiedades. Ambas teorías conducen a la negación de toda estabilidad del ser y a la identidad de los opuestos, cuyo carácter paradójico satisface de manera particular a Heráclito, que prefiere las afirmaciones oscuras y enigmáticas. Sin embargo, sus exageraciones y orgías especulativas sirven para dar relieve a verdades no reconocidas con anterioridad a él. Heráclito habría puesto de relieve, de esta manera, el principio de la relatividad en las sensaciones inherentes al individuo, en las instituciones inherentes a los tiempos, todo lo cual explica y justifica cambios y contradicciones

de los que no podía dar cuenta una concepción rígida y estática de la realidad.

Llegamos así a la coexistencia de los contrarios, convertida en fundamento de toda valoración, de toda vida y actividad, de toda armonía. El conflicto es padre y rey de todos los seres, de toda jerarquía de valores, que no podrían producirse sin el choque de fuerzas opuestas en el cosmos y en la sociedad humana. De allí la exaltación de los héroes muertos en la batalla.

Sin embargo, Heráclito nos reserva una sorpresa aún mayor con la intuición de una ley única que domina en la vida de la naturaleza tal como en la de los hombres: ley de medida, ley divina, *logos* eterno, cuyo imperio universal sustituye a la multiplicidad arbitraria de los dioses del politeísmo. Gomperz juzga semejante idea inspirada a Heráclito por los descubrimientos pitagóricos de la ley del número en la astronomía y en la acústica. Ajeno a las investigaciones exactas, Heráclito podía, no obstante, volverse heraldo de la nueva filosofía. Sus explicaciones son a menudo pueriles, pero su intuición genial de las analogías le permite extender de un campo a otro los descubrimientos ajenos. Para esto le sirve también su elección del fuego como materia primordial, que le ayuda a unificar el mundo natural con el anímico y el social.

Estaba impelido hacia la intuición de la ley universal por la exigencia de una permanencia eterna frente al flujo universal de las cosas; esta permanencia la encuentra en la ley inmutable que se unifica con la materia animada e inteligente, en la concepción mística de la razón universal. No es fácil de reconocer esta ley o razón universal, porque la naturaleza ama ocultarse; pero (agrega Heráclito) hay que esperar lo inesperado y ver, aun en las leyes humanas, la ley divina que lo domina todo.

Por esta idea de una ley eterna inmutable —dice Gomperz— Heráclito pudo ser fuente de una corriente religiosa y conservadora; por el principio de la relatividad, en cambio, fue iniciador de una corriente escéptica y revolucionaria. De él procede, por un lado, el fatalismo resignado de los estoicos y la identidad hegeliana entre real y racional; por otro lado, el radicalismo de la izquierda hegeliana y de Proudhon. Puede decirse, concluye Gomperz, que Heráclito es conservador porque ve en toda negación el elemento positivo; es revolucionario porque en toda afirmación ve el elemento negativo. La relatividad le inspira la justicia de sus valoraciones históricas, pero le impide considerar como definitiva cualquier institución existente.

3. JOHN BURNET

Contemporáneamente con la obra de Gomperz —e igualmente desconocido para Spengler— había aparecido en Inglaterra otro libro de investigación sistemática sobre la filosofía presocrática, que constituye también una piedra fundamental en el camino de los estudios modernos referentes al tema: se trata de la obra capital de John Burnet, *Early Greek Philosophy*, cuya primera edición apareció en 1893, y la segunda, de 1908, sirvió para la traducción francesa (*L'aurore de la philosophie grecque*; hay trad. esp., 1944). El extenso capítulo dedicado a Heráclito introduce —del mismo modo que los demás— nuevos puntos de vista en la interpretación del autor estudiado.

Burnet relaciona con el momento histórico y el renacimiento religioso de la época el tono profético y de inspirado que se encuentra en Heráclito tal como en Píndaro, Esquilo y otras grandes personalidades de la misma época. Esta idea encuentra después un desarrollo más amplio y decidido en el sugestivo libro de Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1903, y en su posterior *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tubinga, 1921, al considerarse la firme autoafirmación de la propia personalidad que caracteriza a todos los presocráticos.

El gran descubrimiento que Heráclito se jacta de haber realizado, dice Burnet, es el de la unidad de los contrarios, que convierte en armonía la lucha que se lleva a cabo entre ellos mismos. Anaximandro había considerado como mal e injusticia la división de lo Uno en los opuestos; Heráclito, en cambio, sostiene que la unidad de lo Uno reside justamente en la tensión contraria de los opuestos. Uno y múltiple son coeternos e idénticos: la oposición y la lucha constituyen la justicia soberana. Por eso elige como sustancia universal el fuego "siempre viviente", cuya vida es flujo y cambio incesante.

El proceso de este cambio no parece estar relacionado con la condenación y rarefacción de Anaxímenes. Heráclito lo presenta como un doble camino, hacia abajo y hacia arriba, en que el fuego celeste se convierte mitad en agua (mar), y éste, a su vez, mitad en tierra y mitad en *prestér* (nube huracanada de vapores inflamados). La tierra vuelve, después, a licuarse, a transformarse en agua, y ésta a evaporarse en exhalaciones que alimentan al fuego celeste, mientras que los vapores, al caer como lluvia, se convierten en mar y éste en tierra. En la realización del doble ciclo inverso, el cosmos, sin embargo, se conserva siempre, porque todo cambio se efectúa según medidas; y si a veces se producen desequilibrios (tales como en la alternación del día y la noche), éstos quedan siempre limitados y anulados por sus mismas consecuencias.

La oposición fundamental se establece así, según Burnet, entre fuego por un lado, y agua y tierra por el otro; lo cual se ve más claramente en el hombre, microcosmos que sugiere a Heráclito las explicaciones del macrocosmos. En el hombre el alma se identifica con el fuego o exhalación seca, y el cuerpo con el agua y la tierra. Esto explica: 1) la alternación de vigilia y sueño, una de las cuales es la comunicación con el fuego cósmico, tal como carbones que arden al contacto con la llama; y el otro, la separación, como de carbones que se apagan, aislados del fuego; 2) la sucesión de la vida y de la muerte. El alma no sólo muere al transformarse en agua y se debilita al humedecerse; el alma seca es la mejor, y la muerte de fuego (en la batalla) le asegura un destino divino negado a la muerte de agua: y toda oposición entre lo vivo y lo muerto está relacionada con la misma antítesis de seco y húmedo.

En el cosmos, las alternativas de día y noche, verano e invierno, tienen la misma causa; la noche y el invierno son productos de la oscuridad húmeda que se levanta de la tierra y del mar; día y verano, productos de los vapores claros que alimentan al sol que se desplaza en su camino diario y anual en busca de alimento nuevo, lo mismo que el ganado en el pastoreo. Según se afirma en el escrito hipocrático *Sobre el régimen*, agua y fuego tienen dependencia recíproca, pues la primera alimenta al segundo, y éste alimenta el movimiento de aquélla, de manera tal que ninguno de los elementos puede nunca prevalecer por completo, pues al destruir a su opuesto se destruye a sí mismo.

Esta persistencia necesaria del equilibrio universal se vincula con el problema del gran año cósmico y la conflagración universal, cuya afirmación atribuyen a Heráclito los estoicos y los testimonios procedentes de ellos, seguidos por la mayoría de los historiadores modernos de la filosofía griega. Burnet quiere refutar por errónea semejante afirmación. Sostiene que en Heráclito no existe la idea del gran año cósmico en el sentido de ciclo de formación y destrucción del mundo; lo que puede inferirse de las alusiones de Platón y Aristóteles referentes a un paralelismo entre los períodos del hombre y del cosmos en Heráclito, es únicamente la idea de un gran período de tiempo, en cuyo curso cada *medida* parcial de fuego pueda cumplir todo el ciclo de su camino hacia abajo y hacia arriba; y este período lo concibió Heráclito como un año (360 días), cuyos días equivalen cada uno a una generación humana (30 años): de tal modo que está compuesto por 10 800 años solares.

Pero esta idea de un ciclo de cada *medida* o porción singular de fuego se halla en contraste directo con la otra idea de una conflagración periódica universal, y la solución de Zeller, cuando sostiene que

Heráclito no se dio cuenta de esa contradicción, contrasta con el testimonio platónico según el cual Heráclito dijo que lo Uno siempre es múltiple y lo múltiple Uno, mientras que Empédocles hacía alternar la unidad con la multiplicidad en el ciclo cósmico. Mediante una interpretación sutil de la frase de Aristóteles (*Física*, 205 a 3) que refiere la afirmación heraclítea de que "todas las cosas se vuelven fuego alguna vez", Burnet quiere demostrar que solamente con los estoicos se comienza a hablar de una teoría heraclítea de la conflagración. Pero los fragmentos heraclíteos que suelen citarse en su apoyo (Diels, B 65, 66, 67) pueden referirse a cambios particulares sucesivos más que a una conflagración universal simultánea contra la cual están todos los fragmentos que hablan de *medidas* insuperables en los cambios, vigiladas por las Erinnias, y que declaran imposible la eliminación de la lucha, que significaría muerte universal.

Heráclito, sostiene Burnet, declara eterno al cosmos, y por eso debe haber pensado en una permanencia constante del conflicto entre fuego y agua a que se refiere el escrito hipocrático *Sobre el régimen*. Un solo instante de conflagración universal destruiría la tensión de los contrarios y haría así imposible el nacimiento de un nuevo mundo. La tensión de los contrarios constituye la "armonía oculta" del universo, es decir, su estructura por tensiones opuestas como las del arco o la lira. La guerra reina en todo el cosmos, tal como entre todos los hombres; sin contrastes no habría vida ni armonía. Los opuestos son correlativos por ser las dos caras de toda realidad, que no pueden existir una sin la otra, como el día y la noche, el hambre y el hartazgo, el reposo y el movimiento, el camino hacia arriba y hacia abajo, el frío y el calor, lo seco y lo húmedo, el bien y el mal, etcétera.

La lucha entre todos ellos es justicia y ley divina eterna. Los contrarios se unifican y coinciden en Dios, para quien todos son buenos a pesar de las distinciones humanas entre cosas buenas y malas. Dios, unidad de todos los opuestos, sabiduría única, no puede pensarse antropomórficamente. Heráclito prosigue la lucha de Jenófanes contra la religión vulgar; en cambio Burnet se niega a considerarlo, con Pfleiderer, ligado a la religión de los misterios. Su religión es una religión de unidad universal, que es armonía de los opuestos; ésta es la única Sabiduría o "lo común" a todos los seres (contrario, sin embargo, al "sentido común" u opinión vulgar de la masa) en que debe inspirarse la ética del sabio, quien mira a la ley divina, reconociendo en las mudables leyes humanas copias imperfectas del ejemplar único y eterno.

4. KARL REINHARDT

En el moderno esfuerzo de reconstrucción histórica de la filosofía presocrática merece destacarse el libro de Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* publicado en Bonn en el año 1916. A pesar de haber sido rechazadas por la investigación crítica posterior sus tesis relativas a un trastrocamiento de la tradicional relación cronológica y doctrinal entre Jenófanes y Parménides, por un lado, y entre Heráclito y Parménides, por el otro, la obra de Reinhardt, con su amplio dominio de las fuentes, incluso de fuentes descuidadas por otros autores, y con su independencia crítica de las tradiciones interpretativas, ha contribuido a una importante renovación de muchos puntos de vista tradicionales.

En función de contraste, puede comparársela con la obra de Tannery, cuyo esfuerzo se había dirigido a restituir a los presocráticos, contra Aristóteles y la tradición que los consideraba metafísicos, su carácter de físicos (*physiologoi* = naturalistas).[1] Reinhardt se opone, en cambio, al mismo Aristóteles y a la tradición procedente de él y encabezada por Teofrasto, y les reprocha haber considerado a todos los presocráticos justamente como cosmólogos o físicos; reivindica para Parménides y Heráclito el carácter de filósofos esencialmente preocupados por un problema lógico (el de la identidad y contradicción de los opuestos) y ajenos al problema físico de la cosmología.

En ese desplazamiento del punto de vista estriba su interpretación de Heráclito, así como la de Parménides, y su tesis del trastrocamiento de la relación cronológico-doctrinal entre ambos.

Reinhardt parte de un análisis crítico del grupo de fragmentos heraclíteos (una sexta parte del total de que disponemos) que nos han llegado a través de Hipólito, quien en su *Refutación de las herejías* quería demostrar que la herejía de Noeto era heraclítea y no cristiana. Reinhardt procura demostrar que la fuente de las citas heraclíteas de Hipólito (y de Clemente) está en la *Megalé Apóphasis,* de Simón Mago. El propio Hipólito, al introducirlas con un "dice" (φησί) —que según Reinhardt siempre significa en él: "quiere decir"—, las indicaría como interpretaciones y no citas textuales. La interpretación gnóstica, justamente, había transformado, según sostiene Reinhardt, el sentido de las frases heraclíteas. Heráclito hablaba de "*dike* que lo comprenderá todo", y los gnósticos habían convertido esto en la idea cristiana del juicio final y del castigo por medio del fuego. Así es como se habría formado la leyenda de una afirmación

[1] Tannery, sin embargo, no consideraba tampoco a Heráclito como físico, sino sobre todo como teólogo y moralista, que habría demostrado incluso cierto menosprecio por la física.

heraclítea de la conflagración universal, que Reinhardt rechaza, lo mismo que Burnet, pero con otros fundamentos.

Reconoce, es cierto, que la afirmaba Aristóteles (cosa que Burnet negaba); pero se la reprocha como un error procedente de la pretensión aristotélica de hacer de Heráclito un físico al igual que los demás presocráticos, con su teoría sobre el ciclo de creación y destrucción del cosmos, y con su concepción del flujo universal. Teofrasto y los estoicos siguen a Aristóteles; sin embargo, el propio Teofrasto, reproducido por Aecio, debe confesar la ausencia de una verdadera cosmogonía en Heráclito. En cambio, Platón había opuesto la inmutabilidad eterna del cosmos heraclíteo al ciclo de la concepción de Empédocles; y *Heráclito, en efecto, no sólo habla siempre de cosmos* en el sentido del orden actual, sino que, dice Reinhardt, en su fragmento 30 (Diels) sostiene que este cosmos no ha sido creado ni por dioses ni por hombres, sino que existe siempre (ἐστί, según Reinhardt, tiene aquí sentido existencial y no copulativo) como fuego que se enciende y se apaga conforme a medidas. Es decir, siempre con equilibrio y límites de cambio que excluyen una conflagración universal, cuya idea quiso introducir Clemente, agregando en el fragmento, a las palabras "este cosmos", la interpolación: "el mismo de todos" (los anteriores y los sucesivos).

La idea de *medida* se repite con insistencia en Heráclito. En todo cambio (siempre particular y nunca universal) cada forma "vive la muerte" de otra y viceversa, con equilibrio constante, en el microcosmos y en el macrocosmos igualmente. Siempre identidad de los opuestos, y nunca ciclo o desequilibrio. Tampoco en las alternativas de día y noche, verano e invierno, que Heráclito explica con el juego constante y siempre igual de los vapores claros y oscuros, ora recogidos en la copa, más cercana, del sol, ora (en su ausencia) en las más lejanas de las estrellas, prevaleciendo ya los claros, ya los oscuros.

La exclusión de todo ciclo lleva así a Reinhardt al problema de los *grandes años* cósmicos, atribuidos por Censorino a Heráclito. Los griegos (dice) no conocieron el gran año cósmico (muy diferente del astronómico) hasta que Diógenes de Babilonia lo introdujo en el estoicismo, trayéndolo de la astrología oriental. Los estoicos quisieron entonces encontrar antecedentes de la conflagración en Hesíodo, Orfeo, Heráclito, etcétera, así como se ve en Plutarco, *De defect. oracul.*, II, que se opone a la exégesis estoica. Respecto de Heráclito, los estoicos insistían en su teoría de la generación (30 años en que puede cumplirse el ciclo desde el recién nacido hasta el abuelo). Contando la generación como un día, Heráclito formaba así un gran año de 360 generaciones (= 10 800 años solares).

Pero, según Reinhardt, no se trata del gran año cósmico, con su

conflagración, sino de una teoría escatológica referente a las vicisitudes de nacimientos y muertes en la migración del alma hacia la condenación o la beatitud eterna. Las preocupaciones escatológicas, expresadas en muchos fragmentos heraclíteos, se hallan en relación con las esperanzas órfico-pitagóricas. Heráclito quiere mostrar que la muerte —tanto en el alma como en el cosmos— es tan sólo otra forma de la eternidad. Sin embargo, Reinhardt reconoce en este punto que se introduce una idea de ciclo (*orbis aetatis*) y un cálculo de su duración, para lo cual Heráclito no multiplica la generación por un número sagrado arbitrario (como otros autores), sino por el de los días del año solar, y por este camino cree encontrar el secreto de los secretos, determinando el doble período escatológico (generación y gran año de migración) que representa en el microcosmos lo que el día y el año solar representan en el macrocosmos. Reinhardt no advierte la desproporción que habría en este paralelo, con ciclos tan pequeños para el macrocosmos y tan grandes para el microcosmos, e insiste, en cambio, en mostrar que la escatología heraclítea, que convierte las almas de los héroes en custodios *permanentes* de vivos y muertos, es inconciliable con la conflagración periódica que debería destruirlos a todos, y que una contradicción en este punto fundamental no puede admitirse en Heráclito.

De la precedente discusión Reinhardt deduce la conclusión de una separación completa de Heráclito con respecto a la cosmogonía milesia. Las raíces de su pensamiento, dice, están en el problema lógico de Parménides y no en el físico de los milesios. La física sólo le interesa para resolver el problema lógico de los contrarios, que había llevado a los eleatas al repudio del mundo sensible. En cambio, Heráclito quiere mostrar que la unidad existe sólo en las oposiciones, y que el contraste no es una manifestación exterior, sino la esencia íntima de la unidad. Empleando la física como solución del problema de los contrarios, no se preocupa ya por el problema cosmogónico, y el fuego no es para él el principio, sino una forma de manifestación de la inteligencia universal que lo gobierna todo, siendo unidad de todos los contrarios. De esta manera, la doctrina heraclítea no es doctrina del flujo, sino, por el contrario, de la permanencia en el cambio, de la unidad en la discordia, de la eternidad en la caducidad.

Reinhardt, por consiguiente, sostiene que Heráclito supone a los eleatas porque la solución del problema de los opuestos exige su planteamiento previo; y éste, según Reinhardt (que en este punto parece olvidar a Anaximandro y a los pitagóricos) se habría alcanzado únicamente con Parménides. Los eleatas dicen: los opuestos se excluyen mutuamente, y por lo tanto el mundo sensible (mundo de contrarios) es falso, y la única verdad es la unidad inmutable del ser conce-

bida por la razón que rechaza el no-ser. Heráclito contesta: los opuestos se exigen mutuamente; por lo tanto, el mundo de los contrarios es el único mundo verdadero, la oposición es unidad y armonía, el flujo (unidad de ser y no-ser) es la verdadera permanencia.

Ahora bien, agrega Reinhardt, era necesario el descubrimiento previo de los opuestos como tales para que se intentara la solución de su problema, con la identidad en el cambio, el ser en el devenir, la unión en la lucha, la armonía en el contraste. Todo eso significa conciliación de sensación y logos contra su oposición mutua inconciliable afirmada por los eleatas. Solamente con el problema eleata puede entenderse el fragmento 1 (Diels) de Heráclito que opone el *logos* y su realidad a los hombres caracterizados por su incomprensión. Ese *logos común* no es ni la ley del mundo ni la inteligencia cósmica, sino la ley lógica, necesidad intrínseca del pensamiento, *logos* en el sentido gnoseológico. Por eso el fragmento 50 dice: "*No debéis dar razón a mí, sino al logos que está en vosotros, y* confesar que todo es uno." Este logos es lo común a todos (fragmento 2), con el que cada uno está siempre relacionado (fragmento 72), de manera que para comprenderlo debe investigarse a sí mismo (fragmento 101).

En todo ello Reinhardt ve una solución de los problemas parmenídeos, constituidos por el descubrimiento de los contrarios, la inconciliabilidad de razón y sentidos, la imposibilidad del devenir por su oposición al ser. La cuestión eleática debía ser ya vieja para intentar nuevas soluciones: por lo tanto, hay que desplazar a Parménides hacia atrás o a Heráclito hacia adelante, y esta segunda solución parece más verosímil para Reinhardt, que en la misma polémica de Heráclito contra Jenófanes (que nuestro autor sitúa en época posterior a Parménides y procediendo de éste, contra la tradición y la opinión general de los historiadores) encuentra una confirmación *de su tesis sobre la posterioridad y dependencia* de *Heráclito* respecto de Parménides.

Platón asociaba ya a Heráclito con Empédocles en sus tentativas de superar la negación eleática. Además, Heráclito revelaría en su estilo, en su habilidad retórica y en su lenguaje ajeno a la mitología y próximo a una terminología más tardía, su pertenencia a una época posterior. Añádase su conocimiento de las cuatro cualidades (caliente, frío, seco y húmedo), que Reinhardt, sin tener en cuenta a Anaximandro, considera creación de una física posterior, contraria a la milesia, que sólo habría conocido los estados de agregación y los cuatro elementos. Reinhardt sostiene que la teoría de las cualidades procede de la consideración del microcosmos, es decir, de las escuelas médicas itálicas, de Alcmeón hasta Filistión, y su conocimiento aleja aún más

a Heráclito de los milesios, y junto con el abandono de la física y la entonación religiosa que busca relaciones misteriosas entre micro y macrocosmos (tal como lo hacía Alcmeón) y con la afinidad teórica que lo une con Hípaso de Metaponto, lo acerca al grupo occidental de la Magna Grecia, donde florecieron pitagóricos y eleatas.

Pero en la relación con ese grupo Heráclito no es, según Reinhardt, el que da sino el que recibe problemas y teorías, de modo que debe considerársele como heredero del problema lógico de Parménides, cuya solución intenta con la afirmación de la unidad de los contrarios.

5. VITTORIO MACCHIORO

Entre los muchos estudios referentes a Heráclito publicados en Italia en el curso del primer cuarto del presente siglo,[2] merece señalarse por la peculiaridad de su tesis el ensayo de V. Macchioro, *Eraclito,* escrito en 1922 e insertado posteriormente en la segunda edición de su libro *Zagreus.*

La tesis de Macchioro, que interpreta a Heráclito por medio del orfismo, tenía, por cierto, antecedentes en Pfleiderer (*Die Philosophie Heraklits,* Berlín, 1886), Nestle ("Heraklit und die Orphiker", *Philologus,* 1905) y otros, entre los cuales podemos mencionar incluso a Reinhardt. Pero ninguno la había expresado y aplicado de manera tan terminante y sistemática. Al igual que Reinhardt, aunque con fines opuestos, constructivos, y sin tener noticia de él, Macchioro parte del grupo de fragmentos heraclíteos citados por Hipólito, y quiere valorizarlos observando que en la interpretación de las citas es menester tener en cuenta su carácter de *citas,* intencionales y no accidentales, lo que prueba su vinculación con el orden de ideas en función de las cuales Hipólito las extrae del contexto original, cuya posesión le permite interpretarlo en su significado genuino.

Ahora bien, en el libro X de su *Refutación de todas las herejías,* Hipólito quiere mostrar que Heráclito es la fuente doctrinaria de Noeto, quien identificaba en la trinidad y en la pasión divinas al Padre con el Hijo, afirmando que un único Dios es el creador y padre del universo, invisible-visible, inengendrado-generado, inmortal-mortal; para demostrar lo cual cita, incluyendo sus explicaciones, los fragmentos de Heráclito que en Diels llevan los números 50 a 67, además del 1, y declara que los extrae de un *capítulo* (κεφάλαιος) del

[2] Recordamos, entre otros, los siguientes: E. Bodrero, *Eraclito,* Turín, 1910; B. Donati, *Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito,* Génova, 1912; M. Losacco, *Eraklito e Zenone l'Eleate,* Pistoia, 1914; A. Covotti, *L'Oscuro di Efeso,* Sociedad Real de Nápoles, 1917; M. Cardini, *Eraclito di Efeso,* Lanciano, 1918.

libro de Heráclito que contenía, en síntesis, todo lo esencial de su pensamiento. Macchioro sostiene que son citas directas y escrupulosas, porque cuando Hipólito no cita textualmente, sino *ad sensum*, como para Empédocles, declara: "así se expresa, aproximadamente" (πως, τοιοῦτόν τινα τρόπον).[3]

Por lo tanto, al atribuir a Heráclito una anticipación de la identidad noetiana de Padre e Hijo, relacionada con la pasión divina, Hipólito debía haber encontrado en el libro de Heráclito el único mito griego donde hay un padre y un hijo divinos, distintos e idénticos, vinculados con una pasión, una muerte y una resurrección, es decir, el mito de Diónisos Zagreus, hijo de Zeus, muerto por los Titanes y resucitado por el padre. A este Zagreus (= niño) Macchioro lo encuentra mencionado en el fragmento heraclíteo 52: "el Aión, niño que juega con los cubiletes, de él es el reino"; y frente a él encuentra al Padre en el fragmento 53: "Pólemos (= Zeus), *padre* de todas las cosas, que hizo a los dioses y a los hombres, a los libres y a los esclavos". Así se tiene al Dios Padre e Hijo, unidad de todos los opuestos (fragm. 67); y se explica la afirmación de Clemente Alejandrino en el sentido de que "Heráclito lo sacó todo de Orfeo", y la del epigrama citado por Diógenes Laercio, donde se afirma que para comprender a Heráclito es necesaria la guía de un "iniciado en los misterios" (*mystes*). Es justamente en el misticismo (sostiene Macchioro), con su iniciación y palingenesia en Dios, donde residía la afinidad entre orfismo y cristianismo, que impulsaba a Noeto hacia el heraclitismo.

Es indudable que el paralelo entre Heráclito y Noeto en Hipólito no debe limitarse, sostiene Macchioro (con Bernays y otros autores), únicamente a la doctrina de la comunión de pasión entre padre e hijo (patripasianismo); por el contrario, Hipólito quería mostrar ese paralelo en todos los principios; por eso, con aceptar las citas en el orden dado por Hipólito, y reconocer la autoridad de su comentario, puede reconstruirse el *capítulo* del que Hipólito extrae las citas, que Macchioro identifica con el *Discurso teológico* mencionado por Diógenes Laercio como una de las tres partes del libro de Heráclito (las dos restantes son el discurso acerca del universo y el discurso político). Efectivamente, el capítulo utilizado por Hipólito presentaba la teogonía órfica; y los antiguos llamaban "teología" a todas las teogonías.

[3] Nótese la diferencia con respecto a Reinhardt, para quien se trataba de interpretaciones y no de citas. La procedencia de las citas de un *capítulo* de Heráclito, sostenida por Hipólito, plantea, sin embargo, al igual que la división en tres *discursos* afirmada por Diógenes Laercio, un problema no considerado por Macchioro: el de si estas divisiones correspondían a la obra original, o bien a alguna recopilación posterior.

Con la ayuda del orfismo pueden comprenderse así, según Macchioro, no sólo los fragmentos citados por Hipólito, sino también otros; y puede, asimismo, reconstruirse el *discurso teológico* de Heráclito. El fragmento 96: "los cadáveres deben arrojarse más que el estiércol" significa, de acuerdo con las explicaciones de Plutarco, Plotino y Juliano, que el cuerpo separado del alma pierde todo aprecio; lo cual es doctrina de los órficos, cuyo rito de incineración (*ekpyrosis*), testimoniado por los cementerios órficos (*timboni*) de la Magna Grecia, era el medio para llegar a la palingenesia. La vida corpórea para los órficos es un mal y una verdadera muerte; la muerte, en cambio, es reposo (fragmentos 20 y 21); y el hombre que muere enciende una luz en la noche (fragm. 26) y encuentra lo inesperado (fragm. 27), es decir, la bienaventuranza eterna. Si el alma supiera lo que le espera después de la muerte (dice Plutarco, *De anima*, VI, citado por Estobeo), no soportaría más la vida, según Heráclito. La doctrina escatológica de Heráclito era, pues, la del orfismo.

Frente al fragmento 27, que promete la bienaventuranza a los iniciados, está el 14 que (según Clemente Alejandrino) promete las penas después de la muerte y el fuego a los que celebran orgías por la noche, a las bacantes y a los iniciados. Sin embargo, Macchioro señala que Clemente interpretó como castigo infernal el fuego de la *ekpyrosis* (conflagración) que en Heráclito no tenía tal significado; tampoco podía tener en él ningún sentido despectivo la indicación de bacantes e iniciados. Podía sí amenazarlos con castigos (esos castigos infernales que desempeñan un papel importante en la escatología órfica), pero únicamente por la razón que añade Clemente, o sea, "por iniciarse en los misterios sin santidad".

La religiosidad mística no era, pues, para Heráclito mero rito exterior, sino rito íntimo, y se convertía en doctrina filosófica, tal como aparece en el fragmento 62: "inmortales-mortales, mortales-inmortales, viviendo la muerte, muriendo la vida de aquéllos". Aquí se refleja —dice Macchioro— el mito de Zagreus, cuya pasión y resurrección renueva el iniciado en sí mismo con la palingénesis mística, de acuerdo con la explicación de este fragmento que dan Clemente y Máximo Tirio. El alma que entre en el cuerpo como en una tumba se libera de él no sólo con la muerte (que no puede provocar ella misma) sino también con la catarsis de la iniciación, con la palingenesia en el misterio.

Misterio y muerte son para Heráclito —dice Macchioro— dos formas de palingenesia, momentos del devenir universal, que el fragmento 51 explica como armonía por tensiones opuestas. Armonía no en sentido musical, puesto que se da el ejemplo del arco, junto con el de la lira, sino de estructura, que Macchioro explica con la

doble posibilidad de tender y relajar la cuerda en ambos, que significa unidad en la variabilidad. Ésta es la concordia en la discordia (fragm. 8), la identidad de viviente y muerto, de despierto y dormido, etcétera (fragm. 88), de camino recto y curvo (fragm. 59), arriba y abajo (fragm. 60). Esta identificación heraclítea de los contrarios procede, según Macchioro, de la identificación de vida y muerte hecha por él mismo, como lo aseveran Plutarco y Sexto Empírico; motivo por el cual, agrega Sexto, las almas están muertas en nosotros cuando vivimos y viven cuando morimos. Es decir, la intuición heraclítea de la identidad de los contrarios derivaría su origen místico del orfismo.

De esa religiosidad mística procede el respeto por los ritos expresado en el fragmento 14, que no es condena sino justificación del rito fálico, del furor báquico y de las fiestas Leneas. Pero para Heráclito el rito no debía ser exterioridad sino íntima experiencia mística; y por eso el fragmento 5 reprocha y condena los ritos que no son "remedios" (fragm. 68) espirituales, es decir, que no responden a la exigencia de la catarsis y palingenesia del alma.

El misterio debía ser experiencia vivida, no dogma o enseñanza teórica: y experiencia vivida debió ser la inspiración que Heráclito extraía del orfismo para su filosofía. De allí procede, según Macchioro, el menosprecio que expresaba Heráclito por la inteligencia de los hombres (fragms. 1, 17, 34, 78) y su pretendida sabiduría (fragms. 40, 70) que no alcanza a comprender la esencia de las cosas y la unidad de los opuestos (fragms. 61, 67, 111), todos buenos y justos para Dios, en contraste con las distinciones humanas (fragm. 102). El conocimiento humano relativo se equivoca (fragm. 56); la inteligencia no comprende la armonía oculta (fragm. 54); es necesaria otra forma de conocimiento, esto es, la intuición mística, la comunión con Dios en la catarsis del misterio o de la muerte (fragm. 26).

Macchioro piensa que al lado de esta catarsis Heráclito colocaba el sueño, porque sustraería al hombre del mundo común (fragm. 89) y le otorgaría una comunión con el logos universal por medio del poder adivinatorio del ensueño (cfr. fragm. 75 y testimonios de Calcidio y Sexto Empírico, interpretados por Macchioro en un sentido muy discutible). Con este antiintelectualismo místico Macchioro explica el dogmatismo heraclíteo, su confesión de que no hay que escucharle a él sino al logos (fragm. 50), sus afirmaciones sobre la importancia de la esperanza y la fe para el conocimiento (fragms. 86, 19) y su exigencia de la investigación de sí mismo, de la propia interioridad, para conocer y comprender (fragms. 101, 116). Por ese misticismo, en fin, Heráclito pudo parecerle a Noeto un profeta del pensamiento cristiano.

6. WERNER JAEGER

Pocas páginas, pero muy densas y penetrantes, ha dedicado a Heráclito Werner Jaeger en el capítulo sobre "El pensamiento filosófico y el descubrimento del cosmos", de su libro *Paideia*, I, Berlín, 1933 (tradución castellana, México, 1942).

Heráclito, dice Jaeger, no debe considerarse ya como un naturalista, cuyo fuego pueda significar una teoría física tal como el agua de Tales o el aire de Anaxímenes. Se halla, por cierto, bajo la poderosa influencia de la filosofía naturalista anterior, y se funda en las ideas creadas por ella acerca del cosmos como totalidad, del ciclo incesante del devenir en que se manifiesta la permanencia del ser; pero lo que él busca ya no es una intuición objetiva del ser en que el hombre quede sumergido y hundido, sino que quiere mostrar la convergencia de todas las fuerzas de la naturaleza en el hombre, como convergen todos los radios al centro del círculo. Los hombres son, sin duda, instrumentos de un poder más alto, universal; pero este poder vive también en ellos; y su conocimiento no se logra reuniendo hechos exteriores mediante una múltiple y dispersa *historia* incapaz de proporcionar sabiduría, sino mediante la investigación de sí mismo, de la interioridad considerada no en su particular idiosincrasia sino en su relación e identidad con el *logos* universal. Por eso dice Heráclito: "por muy lejos que vayas no hallarás los límites del alma, tan profundo es su logos".

El logos, cuya dimensión de profundidad se afirma por primera vez con Heráclito, se extiende a la esfera total de lo humano, así como de lo cósmico; de él proceden en el hombre la palabra y la acción (fragm. 1), es decir, toda la vida, que en el conocimiento del logos debe adquirir una orientación consciente. Heráclito se presenta como profeta de este logos, intérprete de los enigmas de la vida y de la naturaleza que ama ocultarse. Los hombres viven como dormidos, cada uno en su mundo particular de sueño; hay que despertarlos a la conciencia del *logos* común, al que cada uno debe seguir y obedecer, así como el ciudadano sigue y obedece la ley de la *polis* y aun más.

El universo entero tiene su propia ley, como la polis; más bien, en la ley divina se alimentan todas las leyes humanas; y esta ley divina se comprende por medio del logos, órgano del sentido del cosmos, espíritu y fuego que penetra el cosmos como vida y pensamiento, y que se conoce a sí mismo y conoce su acción universal. Su presencia en el hombre da a éste un lugar como ser cósmico en el cosmos ya descubierto por el naturalismo anterior. Su revelación constituye la superioridad de Heráclito, por ser enseñanza del

camino de la vida, la cual debe seguir la naturaleza y la ley divina, en la palabra y en la acción.

La nueva enseñanza de Heráclito está en la doctrina de los contrarios y de la unidad del todo, relacionada por cierto con las representaciones del naturalismo milesio, pero vivificada por la intuición directa del proceso de la vida humana. En Anaximandro se daba la lucha de los contrarios, que caía bajo la sanción del tiempo juez; en Heráclito la lucha es generadora de todas las cosas, y es *Dike* ella misma, unidad y armonía. La nueva idea pitagórica de la armonía interviene para iluminar la ley de las oposiciones que se intercambian e identifican en el proceso de la vida cósmica, donde la muerte de uno es siempre la vida de otro, el cambio es permanencia, y todo es uno y lo mismo, realizándose su unidad por tensiones opuestas, como en el arco y la lira.

Así es como la doctrina de Heráclito, frente a la filosofía anterior, aparece *como la primera antropología filosófica.* Sin duda, el hombre es parte del cosmos, sometido a su ley; el círculo antropológico está rodeado por el cosmológico y el teológico; pero, por la inmanencia de la ley divina en el espíritu, el hombre puede llegar a la más alta sabiduría, a la conciencia de ser miembro de una *comunidad* universal que comprende en sí a la *polis* y sus leyes. De la idea de la ley divina, la religiosidad de Heráclito asciende a la del legislador, "lo uno, lo único sabio, que quiere y no quiere ser denominado Zeus".

Contra la opinión de su tiempo, que consideraba tiránico el gobierno de uno solo, Heráclito, inspirado por su religiosidad, afirma que "*es ley también la obediencia al decreto de uno solo*".

Por este camino Heráclito supera la separación y antítesis anterior entre el pensamiento cosmológico y el religioso. La cosmología anterior ofrecía una visión del ser separado de lo humano; el orfismo afirmaba el carácter divino del alma frente al torbellino del devenir cósmico. Pero había ya en la cosmología la idea de *Dike* rectora del mundo. Heráclito, al unificar el alma humana con el cósmico "fuego eternamente viviente", unifica también la ley cósmica con la humana, y con la religión cósmica del "nomos divino" funda en la norma del mundo la norma de la vida del hombre filosófico.

7. ABEL REY

En su libro *La jeunesse de la science grecque* (París, 1933), Abel Rey acepta el juicio de Tannery, que hacía de Heráclito esencialmente un teólogo y un moralista. Pero, conforme a la orientación

particular de sus investigaciones, dirige su capítulo "Heraclite: la physique des contraires" a la determinación del aporte que debe reconocérsele en el desarrollo histórico de la física griega y occidental.

En este campo, Heráclito, "metafísico de la movilidad", se le presenta como procediendo en la misma línea de la cosmogonía jónica, pero con una acentuación del devenir, que llega a formar la esencia misma del ser; un devenir que es verdadera transformación en la que se oculta el ser (fuego), pero que se realiza con una constante correlación compensadora de sus formas. Heráclito elige el fuego por su movilidad; lo encontraba ya en las cosmogonías de Anaximandro y Anaxímenes como producto de los procesos de diferenciación, y lo erige en *principio,* a raíz de la exigencia de unidad fundamental que él experimenta frente a la misma multiplicidad del devenir.

Sin embargo, debido al evidente influjo de las investigaciones de Rivaud (*Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque,* París, 1906), Abel Rey cree que ni en Heráclito ni en sus antecesores el *principio* del cambio responde a un verdadero concepto de *sustancia,* que sólo comienza con el eleatismo. El fuego es la fuente del cambio producido por la discordia y la lucha (*pólemos*), en virtud de cuya acción los contrarios salen de lo uno y vuelven a él. Esta idea de los contrarios era propia también de la física pitagórica, y había sido anticipada en germen por Anaximandro, con la separación entre lo caliente y lo frío, y por Anaxímenes, con los procesos opuestos de rarefacción y condensación (cuyo eco aparece en Heráclito, fragmento 91 Diels: "se dispersa y se recoge").

Pero una física de los contrarios es una física de las cualidades: explicación cualitativa del devenir, sugerida por la observación de que toda cualidad, al cambiar, evoluciona hacia su contrario. De allí la conclusión de que los contrarios se sustituyen mutuamente; es decir, la física de los contrarios, cuya afirmación se presenta en la historia acompañada por la formación de "tablas de oposiciones" (pitagóricos) de un lado, y por el nacimiento de la dialéctica (eleatas) del otro lado: características todas del momento histórico y de su exigencia de claridad racional.

La lógica de la contrariedad expresa en forma científica la idea religiosa del destino, sustituyéndola por la de una ley necesaria del devenir, asimilada, como ya lo hizo Anaximandro, a la idea social de justicia. Pero en la época de Heráclito se habían desarrollado ya, con los pitagóricos, investigaciones sobre números y medidas; por eso la nueva exigencia científica hace evolucionar la física de la cualidad hacia la cantidad. Esto es lo que aparece en los múltiples

fragmentos heraclíteos que afirman la idea de la *medida* en los cambios mutuos entre contrarios y en todo devenir.

Aquí aparece la idea de *armonía*, que los pitagóricos habían aplicado también a las relaciones entre los sonidos. Bernays y Burnet sostienen que tal idea en Heráclito significa únicamente *estructura*; Campbell le agregó la idea de la unidad de las tensiones opuestas que se manifiestan en las dos mitades de la cuerda tendida entre extremos del arco y la lira; Rey piensa que debe agregársele asimismo el sentido musical, relación entre sonidos contrarios, agudo y grave, en la octava, que era la primera armonía pitagórica. Además de los fragmentos donde se menciona a Pitágoras, Heráclito se refiere a él (afirma Rey con Burnet) en otros fragmentos, donde habla de tres tipos de vida,[4] o rechaza la idea de un hemisferio sur (fragm. 120), o acepta el término *cosmos*; por eso su idea de armonía debió asimilarse a la de Pitágoras.

De todas maneras, con la ley del equilibrio entre los contrarios, la física cualitativa tiende hacia una forma cuantitativa. Por otro lado, en Heráclito, la lucha de los contrarios desemboca en su unidad e identificación. Contra el dualismo pitagórico, Heráclito se adhiere todavía a una especie de monismo. Lo real es uno y múltiple al mismo tiempo; por eso Platón diferencia a Heráclito de Empédocles, que distingue y alterna las fases de la unidad y la multiplicidad. La unidad de Heráclito se realiza en el cambio por la ley de justicia y medida; aun en los desequilibrios (día-noche, verano-invierno) hay compensación y justicia que vuelven a llevarlos al equilibrio.

Esta idea de justicia necesaria (compensación y medida) constituye para Abel Rey el mayor aporte de Heráclito a la ciencia física. El relato de Diógenes Laercio, a pesar de su superficialidad, nos muestra otra idea importante: el movimiento hacia arriba y hacia abajo, que se vuelve una de las etapas necesarias de la mecánica física posterior, junto con el doble proceso de rarefacción y condensación de Anaxímenes. Ambos se inspiran en observaciones (evaporación y condensación del vapor para Anaxímenes, movimiento de la criba para Heráclito); y ambos se anticipan, así, en germen, a la idea posterior de los elementos.[5] Los dobles movimientos son sometidos a la ley de justicia y compensación, en virtud de la cual se conserva

[4] Fragmento 111 Bywater, correspondiente a los fragmentos 124 y 29 Diels. Sobre la inaceptabilidad de la interpretación de Burnet y Abel Rey, véase mi estudio "Origen del ideal filosófico de la vida" (*En los orígenes de la filosofía de la cultura*, ed. Hachette, Buenos Aires, 1959).

[5] Distinción que en Aristóteles se distribuye en dos series pares, una caracterizada por el movimiento hacia arriba, y la otra por el movimiento hacia abajo. Abel Rey deja implícita esta observación de un influjo de Heráclito en la física aristotélica, pero sin expresarla.

siempre el equilibrio. En consecuencia, Rey se adhiere a la interpretación de Burnet, contra la tesis que atribuye la teoría de la conflagración universal a Heráclito, y a la explicación del gran año heraclíteo, dada por el mismo Burnet, como período necesario a cada medida de fuego para cumplir el doble camino abajo y arriba.

Concluye Rey que en Heráclito la aplicación de la idea de medida (*metra*) y justicia (*Dike*) a los procesos del devenir se efectúa bajo el influjo de una exigencia teológica y moral; toda la física heraclítea, por lo tanto, se vincula con un fin ético-religioso y con la necesidad de un camino de salud espiritual. De esta manera, la interpretación de Tannery, de un Heráclito moralista y teólogo, resultaría confirmada por Abel Rey a través del examen de su física.

8. GUIDO DE RUGGIERO

En la tercera edición de *La filosofia greca* (Bari, 1934, primera parte de su *Storia della filosofia*), Guido de Ruggiero considera oportuno separar a Heráclito, creador de la dialéctica, de los milesios cuyas investigaciones físicas despreciaba como *polymathía*, que no enseña a razonar. De Ruggiero admite en Heráclito alguna sugestión procedente de los misterios, pero, contra Pfleiderer y Macchioro, cree que, al construir su filosofía, Heráclito terminó por menospreciarlos.

La oposición entre las dos interpretaciones de Heráclito (filosofía del flujo y filosofía de la identidad), le parece ficticia a De Ruggiero: la dialéctica heraclítea busca la armonía de los contrarios, la permanencia en el cambio. Un sentido dramático del devenir cósmico la inspira; el devenir es lucha de opuestos que viven uno la muerte del otro; la lucha procede de la oposición cualitativa, que en lugar de separar los contrarios los empuja el uno hacia y contra el otro por su unidad y comunidad de naturaleza (cfr. la unidad de día y noche, viviente y muerto, etcétera). Sin embargo, Heráclito, según De Ruggiero, no afirma una identidad sino una unidad de contrarios; no una conversión mutua, sino una común inherencia en el mismo ser, del que cada uno quiere expulsar al otro. Por eso la unidad pertenece a ese ser y no a los contrarios. Se desarrolla en la dialéctica de Heráclito el principio de la oposición y lucha de contrarios que había ya en Anaximandro, con la diferencia de que la lucha, que para Anaximandro era injusticia, se vuelve justicia para Heráclito, el que ve en ella, más allá del aspecto destructivo, el constructivo, el de la creación continua de la vida y armonía por tensiones opuestas.

Ésta es la racionalidad íntima, es decir, el *Logos* divino que ama ocultarse en la naturaleza; si la eliminación de la lucha pudiese

realizarse, sería la muerte. Así el *Logos* divino es la ley de la guerra; y Dios, al acoger en sí a los contrarios, expresa la idéntica naturaleza de ellos y la necesidad de su lucha mutua. Con este carácter de principio ideal racional, el logos heraclíteo se afirma como pensamiento universal común que integra en sí todos los puntos de vista individuales opuestos, justificándolos a todos como cooperadores inconscientes de la obra común. De ahí la exhortación heraclítea a todos, a fin de que se apoyen en el logos común, abandonando la pretensión de una razón propia particular.[6]

Por otro lado, De Ruggiero observa que ese logos ideal tiene en Heráclito su aspecto ingenuo de cuerpo extremadamente sutil y móvil: el fuego; y la cosmología es historia del ciclo de cambios del fuego, en la serie de los elementos donde *Dike* ha fijado a cada uno su lugar y sus límites. La aplicación física de la dialéctica es la parte débil del sistema heraclíteo; pero vuelve a levantarse en la afirmación de la ley de comprensión y del doble camino idéntico arriba-abajo. Con esta ley, De Ruggiero cree que es incompatible la conflagración, cuya afirmación en el fragmento 66 considera interpolación posterior.

En la psicología, De Ruggiero estima fundamental la oposición fuego-agua (= alma-cuerpo), y cree que esta interpretación del microcosmos ha inspirado a Heráclito toda su doctrina del macrocosmos. El alma, centella del fuego divino, llega en la unión con éste (logos común) a la comprensión de la ley cósmica. Éste sería el significado del fragmento 115, relativo al pensamiento que se acrecienta por sí mismo.

En lo tocante al alma, cree De Ruggiero que el espíritu del sistema heraclíteo llevaría a una negación de la inmortalidad personal; sin embargo, reconoce que algunos fragmentos parecen suponerla, pero entiende que pueden interpretarse aun en el sentido de un refluir de las almas en el logos universal.

Finalmente, De Ruggiero considera errónea la oposición tradicional entre filosofía eleática (del ser inmutable) y heraclítea (del devenir); la oposición real se da entre dos lógicas: la de la identidad y la dialéctica de los opuestos.

9. OLOF GIGON

Las "investigaciones heraclíteas" (*Untersuchungen zu Heraklit,* Leipzig, 1935) de Olof Gigon, que constituyen uno de los trabajos fun-

[6] Sin embargo, esta interpretación plantea un problema: con semejante exhortación ¿no renovaría Heráclito la invocación de la eliminación de la lucha, reprochada por él mismo a Homero?

damentales sobre el tema que han aparecido en el siglo actual, se presentan en oposición al libro de Reinhardt. Sin embargo, la aceptación de las conclusiones de los importantes trabajos de Emil Weerts (*Heraklit und die Herakliteer*, Berlín, 1926; *Plato und der Heraklitismus, Ein Beitrag zum Problem der Historie im platonischen Dialog*, Philol. Suppl., Leipzig, 1931), que quieren separar a Heráclito del πάντα ῥεῖ señalado por Platón como característica de los heraclíteos, crea una oposición más radical aún con la interpretación de Spengler.

Estas investigaciones se caracterizan por un método analítico de discusión particular de cada fragmento, que reemplaza la habitual interpretación sintética de la doctrina heraclítea. Ello no obstante, Gigon intenta reconstruir el orden de agrupación de los fragmentos en torno a cinco temas: *1*) el principio (doctrina del logos y de las oposiciones), 2) la cosmología, 3) la fisiología (doctrina de la vida), 4) la vida en este mundo y en el más allá, 5) la teología. Examinaremos las líneas esenciales de esta reconstrucción, pasando por alto las disputas particulares —filológicas e históricas— acerca de cada uno de los fragmentos, a pesar de su importancia para la comprensión de cada una de las ideas heraclíteas, en cuyo análisis debe fundarse toda interpretación sintética.

1) Los fragmentos referentes al principio comprenden dos grupos, que se relacionan, uno con la doctrina del *logos*, y el otro con la de las oposiciones (*pólemos* y armonía).

En opinión de Gigon, el primer grupo debía constituir el proemio de la obra heraclítea, al que tenían que pertenecer los fragmentos que en Diels llevan los números 1, 2, 17, 34, 50, 72, 89, 108, 113 (cuyo duplicado sería el 116) y 114, con los cuales pueden estar vinculados también el 40 y el 104. El fragmento 1, situado al comienzo de la obra, según testimonios de Aristóteles y de Sexto Empírico, sostiene la verdad eterna del *logos*, es decir (según interpreta Gigon) del discurso de Heráclito que contiene justamente la verdad eterna desconocida por los hombres, no obstante encontrarse éstos siempre bajo el imperio de aquélla, en las palabras y en las acciones propias.

El *logos* que todo lo domina es por lo tanto lo *común*, la ley divina que alimenta a todas las humanas, cuya idea sería sugerida por la incipiente ciencia etnográfica (Hecateo) y por la actividad de los legisladores, que conducían a la distinción entre las variables leyes escritas y la ley eterna no escrita (ἄγραφος νόμος) y común (κοινός).

Por eso dice Heráclito que hay que seguir lo común y no creerse en posesión de una inteligencia particular (fragm. 2). Así, el

logos se manifiesta como ley y esencia del mundo, y el *nomos* como criterio del pensamiento recto, coincidentes en una idea de lo divino que procede de Jenófanes. Heráclito, frente a la masa de los necios, se presenta como iluminista educador, en lucha (igual que Jenófanes) contra Homero, Hesíodo, etc. Los hombres, al participar en el logos común, podrían ser sabios (fragm. 113), pero generalmente no lo comprenden (fragm. 2) y permanecen extraños a él (fragm. 72), sin adquirir inteligencia tampoco a través de la adquisición de muchos conocimientos (fragm. 40).

A este proemio, promesa de revelación cuyo tono profético imita al oráculo délfico y a la Sibila (fragmentos 92 y 93) debía seguirle la explicación de la ley universal (*logos*) mediante la doctrina del *pólemos*. El principio material de los milesios (ἀρχή) queda reemplazado por un principio lógico: la unión de los opuestos (fragm. 10) que significa permutación entre unidad y totalidad. Así es como lo divergente converge hacia sí mismo en una *armonía* (= conjunción; Gigon excluye todo sentido musical) por tensiones opuestas como las del arco y la lira (fragm. 51), donde la oposición se vuelve unidad (fragm. 8).

La doctrina de los opuestos queda evidenciada mediante ejemplos utilizados como pruebas (cfr. para la identidad de bien y mal en el fragmento 58 el ejemplo de los médicos que cortan y queman las partes enfermas); pero las oposiciones se presentan de dos maneras distintas: una, la más evidente, es la sucesión o permutación de los contrarios; otra, la que más necesita de pruebas, es la unidad o coincidencia de los contrarios. A esta diferencia se refiere, según Gigon, el fragmento 54: "la armonía (= conjunción) oculta es más fuerte que la visible"; lo que significaría que la identidad de los contrarios tiene mayor poder que su sucesión (ejemplo: día y noche). Pero la oculta exige pruebas, y al experimentar la exigencia de la prueba Heráclito se distingue de los milesios.

Y se distingue aun en el planteo de las oposiciones. En los naturalistas anteriores (luego, aun en la *doxa* parmenídea), el principio único se bifurcaba en dos opuestos materiales, por cuyo medio se construía el cosmos. En Heráclito los opuestos no son objetos sino propiedades, considerándose la idea de oposición en sí, concebida teóricamente, en una antítesis puramente formal.

Contra la opinión de Reinhardt, que sostenía que Heráclito procedía de Parménides, Gigon objeta que nada hay en Heráclito de la terminología parmenídea, ni puede creerse que intentara superar la oposición eleática entre ser y devenir, convirtiendo el devenir en supuesto del ser, pues nunca considera como problema su relación de permutación mutua. Pero tampoco Parménides presenta

la terminología heraclítea, de modo tal que debería excluirse una oposición respecto de Heráclito, o una intención de perfección su abstracción lógica. En cambio, Meliso sí parece oponerse a Heráclito en su fragmento 8. Un antecedente de las oposiciones heraclíteas puede buscarse en los pitagóricos y en Alcmeón, pero Gigon los distingue teniendo en cuenta que se trata de dualismos relacionados con la medicina, cuyas series pares se encuentran en equilibrio estático (*isonomía*), mientras que en Heráclito se da la conjunción (*armonía*) en movimiento.

Aún más: Gigon, contra Bernays, Frederich, Bywater, Diels, Burnet y otros, niega la posibilidad de utilizar en la reconstrucción de la teoría heraclítea de los opuestos el hipocrático *Sobre el régimen alimenticio* (que considera vinculado con la sofística y sólo estilísticamente influido por Heráclito); Filón, *Quid rer. divin. her.*, 207 *ss.*; Sexto, *Pyrr. Hypot.* I, 53 *ss.*; y el pseudo-aristotélico *De mundo*, 5.

2) En lo referente a la cosmología, ésta afirma la permutación mutua entre uno y todo (fragm. 10); pero, junto con la sucesión de los opuestos, afirma también su unidad, como exigencia del logos universal, y no opinión personal del autor (fragm. 50). No se trata, sin embargo, de unidad mística, sino de aplicación de la doctrina de los opuestos en la cosmología (utilizada, empero, por la mística posterior en fórmulas atribuidas a Lino, Museo, los órficos, etc.). Con esa unidad puede relacionarse la identidad de los caminos hacia arriba y hacia abajo (fragm. 60), anticipada en parte por Anaximandro y Jenófanes. El fragmento 90 la presenta en forma concreta como intercambio entre fuego y cosas, parangonado con aquél entre oro y mercancías (en ambos casos: uno y muchos).

Aquí es donde se plantea el muy discutido problema de la *conflagración*. El traspaso de cada contrario en el otro (fragm. 88), aplicado a la oposición de mundo-fuego (multiplicidad-unidad) exige, según Gigon, la conflagración como fase cíclica real, tal como las series pares de fragmentos 65 y 67 exigen la realización de cada uno de sus términos. Ahora bien, las oposiciones de hambre-hartazgo (fragm. 65), guerra-paz (fragm. 67) se identifican con la de distinción cósmica y absorción en la unidad del fuego. Por lo tanto, la existencia real (periódica) de la una exige la de la otra. Así también el fragmento 30, "este cosmos es fuego eternamente viviente, etc." (que acaso se encontraba al comienzo de la cosmología), tiene que ser relacionado con la doctrina de los opuestos.

Cosmos, en Heráclito y demás presocráticos, significa siempre el orden sistemático de las cosas, opuesto a la dispersión caótica. Heráclito, al igual que Jenófanes, afirma, contra Anaximandro, la

unicidad de este orden ("el mismo para todas las cosas"), y —probablemente contra Hesíodo (*Theogonia,* 74 *ss.*)— su eternidad ("nadie lo creó, Dios u hombre, sino que siempre fue y será"); pero agrega su identidad eterna con su contrario: identidad del universo (multiplicidad) con el fuego (unidad). El fragmento 7 quizá quiere explicar esta coincidencia con la hipótesis de una conversión de todas las cosas en humo, en cuya unidad la nariz distinguiría la multiplicidad.

Estaba ya en el cosmos de los milesios el fuego (celeste) como parte frente a las otras (aire, mar, tierra), pero Heráclito lo convierte en el todo. En cambio, los negadores de la conflagración deben limitarlo siempre a una parte del cosmos, en equilibrio con las demás, allí donde Heráclito lo afirma como totalidad, eterno igual que el cosmos, siempre viviente por ser fuente de toda vida, y siempre en movimiento tal como la ἀρχή milesia. No puede identificarse con nada particular, ni el alma, ni el fuego celeste, ni el rayo (fragm. 64), ni el logos o "lo sabio" (fragm. 32) o el dios (fragm. 67). Es totalidad unificada, y como tal se identifica con su opuesto, la totalidad desplegada en el cosmos; la paradoja de la identificación debe resolverse en la sucesión alternada de los contrarios (fragm. 65), donde cada uno vive la muerte del otro (fragmentos 36 y 76). Por eso las *medidas* de encendimiento y apagamiento del fuego siempre viviente (fragm. 30) deben entenderse en sentido temporal y no espacial: como ciclo o alternación de dos momentos contrarios, que se convierten después en cuatro con Empédocles.

Sin embargo, el fragmento 31 de Heráclito distingue grados en la realización de los cambios del fuego: 1) mar, 2) tierra y *prestér,* 3) vuelta al mar. El esquema podía valer también para el proceso continuo de cambios particulares, pero el fragmento 31 debía ser cosmogónico, probablemente inspirado por Jenófanes en la idea del mar primordial del que nace y en el que vuelve a hundirse la tierra. El *prestér* debe interpretarse en el sentido de las exhalaciones que la doxografía heraclítea presenta como fuente y alimento de los astros; todo el fragmento delinea, por lo tanto, el proceso de desarrollo interior del cosmos, de mar a tierra y astros, y viceversa. Pero, por su parte, Aecio (A 5 Diels) y Lucrecio, I, fragmento 82 y siguientes, dan un esquema distinto.

¿En qué relación se encuentran con la cosmogonía las noticias referentes a la *generación* y al *gran año* de Heráclito (A 13, 18 y 19 Diels)? En la interpretación de Reinhardt estas noticias se relacionan con la escatología; pero Heráclito, al servirse en sus cálculos del número de los días del año *astronómico,* mostraba colocarse en otro terreno que el escatológico, aun cuando la polémica de Plutarco,

contra la interpretación de los partidarios de la conflagración, muestra que Heráclito no se había expresado con claridad. Gigon recurre oportunamente a las ideas de la época en lo tocante al tiempo. En Ferécides y Anaximandro el tiempo es el regulador de las vicisitudes, y Heráclito lo identifica con el destino; además, Escitino (en la imitación de Heráclito, C 3) lo declara "el primero y último que lo tiene todo en sí" y vuelve a sí mismo por el camino contrario.

Por todo eso, puede pensarse en una ley de doble camino, que se realizaría en la generación, para los hombres, y en el gran año, para el cosmos; el gran año, por lo tanto, debía tener dos partes, fuego y cosmos. Una confirmación de la conflagración puede encontrarse, además, en el escatológico fragmento 66 ("el fuego sobreviniendo juzgará y condenará todas las cosas").

Con la mirada fija en su doctrina de los opuestos, Heráclito no se interesa en el problema milesio del proceso de transformación de los elementos; se conforma con hablar del *destino* y de la generación mutua de los contrarios. En problemas como el de la forma de la tierra, revela un empirismo que lo vincula con Jenófanes; y en la astronomía también acepta el sol nuevo de cada día de Jenófanes (fragm. 6), que encuadraba en su teoría del fuego que se enciende y apaga en períodos medidos (fragm. 30) y que tal vez la sugería. La misma exigencia de medidas para el sol se expresa en el fragmento 94, con la amenaza de intervención de las Erinnias ministras de Dike, que Gigon interpreta como alusión a los eclipses que habían interesado ya a Tales, Arquíloco y Jenófanes. Además Hesíodo había puesto a Dike en el umbral de la casa del día.

Al declarar al sol única fuente de luz (fragm. 99) Heráclito explicaba la diferencia entre sol y luna, con distinciones entre medio puro y medio impuro, exhalaciones claras y oscuras. Pero corrige la teoría de Jenófanes de los astros (nubes encendidas, lo que no explicaba la estabilidad de su forma) mediante la representación mítica de las copas, y en consecuencia atribuye al sol el tamaño de un pie (fragm. 3), repudiando en su empirismo las medidas mucho mayores de los naturalistas. La teoría de las exhalaciones como alimento de los astros era también herencia milesia lo mismo que de Jenófanes. Pero es propia de Heráclito su distinción en claras y oscuras para explicar las oposiciones de día y noche, verano e invierno; sin que pueda considerársela, con Reinhardt, coincidente con la oposición de los caminos arriba y abajo.

3) A la reconstrucción de la cosmología sigue la de la fisiología (doctrina de la vida). El fragmento 88 afirma la identidad de los opuestos —viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo— a raíz de su recíproca permutación. A esto Gigon vincula el fragmen-

to 84: "cambiando reposa". La permutación entre vida y muerte (confirmada en los fragmentos que hablan de contrarios que viven uno la muerte del otro) vuelve a presentarse en Meliso, en Empédocles, en el *Fedón*, etc. Su paralelo con la serie vigilia-sueño era tradicional. En cuanto al cambio mutuo entre joven y viejo, Gigon lo relaciona con el otro entre ayer y mañana en Escitino (imitación de Heráclito), con la bipartición heraclítea de la generación, y con el fluir de las edades humanas en Epicarmo, fragmento 2 Diels (170 Kaibel), considerado por Bernays, Zeller y otros como imitación de Heráclito. Sin embargo, Rostagni (*Il verbo di Protagora*) lo relaciona con Pitágoras, con quien Gigon vincula únicamente la permutación entre vida y muerte.

Esa relación entre vida y muerte, vigilia y sueño, vuelve en el oscuro y muy discutido fragmento 26, que Gigon interpreta: "al dormir en la oscuridad de la noche el hombre se enciende una luz interior en el ensueño, y aun viviendo linda con el muerto, tal como el despierto con el dormido". Puede comprenderse, sin embargo, que el viviente linde con el muerto en el mundo del sueño (mundo de fantasmas y de muertos), pero ¿cómo puede en la vigilia lindar con el mundo del sueño? Gigon propone una división del fragmento: la segunda parte con el 88, ya examinado, la primera con el 89, que dice que los despiertos tienen un mundo único común.

Con el fragmento 26 puede relacionarse el 21: "lo que vemos despiertos es muerte, lo que vemos dormidos es sueño". ¿Por qué es muerte el mundo visible? Contesta (según Gigon) el fragmento 76: "el fuego vive la muerte de la tierra, el aire la del fuego, el agua la del aire, la tierra la del agua". Citado por testigos seguros, no puede este fragmento ser una falsificación estoica; y si presenta cuatro elementos en lugar de los tres de los fragmentos 31 y 36, aun el fragmento 126 presenta cuatro cualidades. El número cuatro ya estaba en la *tetraktys* pitagórica, y además se presenta aquí la oposición de vida-muerte, y el ciclo que vuelve al punto de partida, según la idea expresada en el fragmento 103. Con esta oposición e identidad de vida y muerte, Gigon vincula el fragmento 123: "la naturaleza ama ocultarse", esto es, es un devenir que es vida y muerte juntamente, sin que lo veamos.

Esto nos lleva al fragmento 36: "para las almas es muerte volverse agua, para el agua convertirse en tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua el alma". La doxografía habla, sobre huellas de Aristóteles (A 15 Diels), de un alma cósmica, pero el plural evidencia tratarse de almas humanas. Se repite la idea de Anaximandro: "de donde nacen las cosas, en eso se disuelven", relacionada con la identidad de los caminos arriba y abajo (fragm. 60) y con la teoría

de Jenófanes (herencia milesia) de que el hombre está hecho de tierra y agua. Del agua se exhala el alma (fragm. 12), parangonada con el flujo hídrico, que en el cuerpo humano está representado por la sangre, fuente de la fuerza del pensamiento para Empédocles, y ya en la *Odisea* alimento de las almas. El sentido del fragmento 12, según Gigon, es el siguiente: el alma queda una e idéntica a través del flujo de las aguas. Así puede el alma aumentar su medida (fragm. 115) tal como el cuerpo en su desarrollo; y en alimentarse de exhalaciones tiene su paralelismo con el sol.

Por este flujo —del alma y del río— bajamos y no bajamos en un mismo río, dicen los fragmentos 49 *a* y 91. Gigon, juntamente con otros autores, repudia por inauténtico el fragmento 49 *a*, y, de acuerdo con Weerts, considera perteneciente a los heraclíteos posteriores y no a Heráclito la idea del flujo universal (πάντα ῥεῖ), que volvería imposible toda dogmática filosófica.

A la psicología heraclítea pertenecen otros fragmentos. El 117 (el alma se debilita al humedecerse en la embriaguez), el 77 (el humedecerse es placer y muerte para el alma), y el 118 (el alma seca es la mejor y la más sabia). El fragmento 119 nos introduce en la sabiduría de la vida: "lo que decide el destino del hombre es su índole". Por eso quizá Heráclito se ha investigado a sí mismo (fragm. 101), de acuerdo con el lema délfico. Pero el límite del alma es inalcanzable (fragm. 45).

El fragmento 111 expresa un pensamiento ético: la enfermedad hace suave a la salud, el hambre a la saciedad, la fatiga al reposo; por eso el fragmento 110 dice que tener lo que desean no es lo mejor para los hombres; y el 85 reconoce difícil luchar con el deseo. Los fragmentos 46 y 43 repudian la presunción y la insolencia.

Para la psicología heraclítea la doxografía ofrece algunas noticias suplementarias. Teofrasto (*De sensu*) coloca a Heráclito entre los que hacen proceder la sensación del contraste; Sexto (siguiendo a Posidonio) le atribuye una oposición entre sensación y razón, que no parece acorde con los fragmentos 55, 107 y 101 *a*; pero agrega el parangón entre el alma que entra en contacto con el mundo y los carbones acercados al fuego que se encienden. Tertuliano le atribuye una afirmación de la unidad del alma, difundida por todo el cuerpo tal como el soplo en todas las cavidades de la zampoña. Gigon pasa por alto el fragmento 67 *a*, que compara el alma con la araña presta para correr a cualquier parte de la tela que reciba un ataque u ofensa.

4) Llegamos con esto al capítulo sobre la vida en este mundo y en el más allá. En la agregación de los problemas de la vida a los del cosmos, Gigon ve la influencia de Jenófanes sobre Heráclito; no

obstante lo cual, recuerda aún a Pitágoras. A través del fragmento 80 ("hay que saber que la guerra es común, y la justicia es lucha, y todo sucede en la lucha y como se conviene") Heráclito quiere corregir a Homero y a Hesíodo. A Hesíodo, que a la ley de la lucha para los animales oponía la de *Dike* para los hombres (*Obras*, 276 *ss.*); a Homero que, a pesar de declarar a Ares (dios de la guerra) *común* (*Il.* XVIII, 309) formulaba votos por la desaparición de la lucha (*ibid.*, 107). Arquíloco había repetido (fragm. 38 Diehl) el lema homérico: Ares es *común*; y el fragmento 42 heraclíteo, al atacarlo junto con Homero, podría ser prueba de que él también hubiera unido la invectiva contra la guerra al reconocimiento de su universalidad.

Con esta polémica antihomérica, que resulta así inspiradora de una posición capital de Heráclito, Gigon cree relacionado el fragmento 125 (el brebaje compuesto se descompone si no se lo agita). Pero es más probable una vinculación con el fragmento 53, donde *pólemos*, padre de todas las cosas, sustituye al homérico Zeus, padre de todos. "Todas las cosas" son aquí las del mundo humano, donde *pólemos* determina las distinciones de libres y esclavos, hombres y dioses (a saber, los héroes divinizados por la muerte en la batalla). Aquí puede colocarse el fragmento 29, que opone los mejores (*áristoi*), que prefieren una gloria eterna, a la mayoría que se atiborra como ganado, confirmado por el fragmento 49 (repetido por Demócrito): "uno para mí vale diez mil si es óptimo", y por los fragmentos 4, 13 y 37, que repudian los goces animales. También el fragmento 20 (referente a los que por haber nacido quieren vivir y tener suertes mortales) pertenece a la polémica contra la vida bestial y a la exaltación de la guerra; y así los fragmentos 24 y 25 (dioses y hombres honran a los muertos por Ares; las mayores muertes logran mayores suertes); muy dudosa es, en cambio, la igual pertenencia del fragmento 52 (*Aión* es un niño que juega con los dados) propuesta por Gigon.

Los fragmentos 20, 24 y 25 nos llevan a la consideración del más allá, al que se refiere el muy discutido fragmento 62 ("inmortales-mortales, mortales-inmortales, etc."), donde está grabada, tal como en el fragmento 36, la oposición y permutación entre vida-muerte, que significa su unidad. Gigon identifica a los mortales con los hombres, a los inmortales con los dioses, los héroes divinizados por su muerte en el combate, que el fragmento 63 convierte en custodios de vivientes y muertos (cfr. Hesíodo, *Obras*, 123). Los héroes, por lo tanto, no viven en el más allá, sino en la tierra; y lo confirma la anécdota referida por Aristóteles, según la cual Heráclito dice a sus visitantes: "hay dioses aun aquí". Presentes por doquiera, pero

invisibles, al contrario de lo que supone el culto vulgar (fragm. 5), los héroes de Heráclito, según Gigon, resultan de una combinación de la teoría pitagórica de las trasmigraciones del alma con representaciones procedentes de la épica.

Escatológico considera Gigon incluso el fragmento 28: "el más reputado conoce sólo opiniones; sin embargo, Dike castigará a los artífices y testigos de mentiras", donde Heráclito definiría con modestia su esfuerzo sincero hacia la verdad inalcanzable, y amenazaría a los adversarios (los del fragm. 40) con el castigo futuro de Dike. El fragmento 27 ("a los hombres después de la muerte les esperan cosas que no imaginan") extendería la amenaza a todos, y la naturaleza del castigo la explicaría el fragmento 66, con el fuego que, al sobrevenir, lo abarcará todo.

No obstante las objeciones de Reinhardt, Gigon reconoce este fragmento como cita genuina e identifica este fuego con el ser anónimo del fragmento 16 ("¿cómo ocultarse de lo que nunca tiene ocaso?").

Gigon cree que Heráclito no ha relacionado esta escatología con su cosmología, ni se ha planteado el problema de si los *inmortales* sobreviven en la conflagración. Existiría una separación entre los problemas físicos y humano-religiosos, tal como en los dos poemas de Empédocles. Sin embargo, Gigon no considera que al introducir la conflagración en la escatología Heráclito tiende un puente entre las dos orillas.

El castigo del fuego amenazaría aun a los secuaces de los cultos báquicos (fragm. 14).

Toda la polémica heraclítea contra cultos supersticiosos o impíos (fragms. 5 y 15) muestra una exigencia de iluminismo religioso, herencia de Jenófanes, vinculada con la polémica antihomérica común a ambos. Lo mismo hay que decir de las polémicas contra Hesíodo por su oposición de días faustos y nefastos (fragm. 106), y contra las pompas fúnebres (fragm. 96: "a los cadáveres hay que arrojarlos más que el estiércol", donde Gigon excluye toda inspiración órfica). Por este iluminismo radical Heráclito pudo ser relacionado con el cinismo en los epigramas citados por Diógenes Laercio, y en la leyenda de los perros que lo devoraron.

5) Queda, por fin, la teología, donde el influjo de Jenófanes es más evidente.

El fragmento 78 opone Dios al hombre: la naturaleza divina tiene inteligencia, la humana no. El hombre (agrega el fragm. 79) es un niño pequeño en comparación con Dios; sus opiniones (fragm. 70) son juegos de niños. Por sabiduría y hermosura frente a Dios está como el mono frente al hombre (fragms. 82 y 83). Se concreta

así la afirmación de Jenófanes acerca de la incomparabilidad entre dios y los mortales. El fragmento 102 que opone, al dualismo humano de cosas justas e injustas, la justicia de todo para dios, se referiría, según Gigon, a la guerra: desgracia para el hombre, *dike* para dios.

El *fragmento 32 presenta a dios como lo uno, lo único sabio*, que se deja y no se deja llamar Zeus. "Sabio", explica el fragmento 41, "es el que lo comprende y gobierna todo"; pero, referido a dios (fragm. 108), debe reconocerse trascendente y separado de todas las cosas. En estas afirmaciones, unidad y trascendencia proceden de Jenófanes, pero no se les agrega la idea de σοφός (sabio) o *logos*, ley lógica del mundo. Que pueda y no pueda llamársele Zeus no se vincula, según Gigon, a la supuesta etimología procedente de *zen* (vivir), sino a las alteraciones introducidas por el mito en la idea de Dios: Heráclito, igual que Jenófanes, quiere restituirle su carácter espiritual. Pero el primero en aplicar a Dios el atributo de σοφός había sido (según Heráclides Póntico) Pitágoras; y aun cuando lo repite Epicarmo, el problema de su procedencia debe resolverse según Gigon en favor de Pitágoras, muy conocido en la Magna Grecia (donde Heráclito era desconocido). Por lo tanto, sería él el precursor de Heráclito en este punto, aun cuando Heráclito niega (fragmento 108) que alguien hubiera reconocido ya la trascendencia del σοφόν. Para una dependencia de Epicarmo, respecto de Heráclito, Gigon no encuentra pruebas tampoco en los fragmentos 1 y 2 de aquél.

Al σοφόν divino trascendente, algunos críticos refieren también el fragmento 41, cuyo texto presenta dificultades. Gigon lo refiere a la sabiduría humana, interpretando: "única cosa sabia es conocer cómo todo está gobernado hasta en los pormenores". Sería un eco de la única *sofía* de Jenófanes, fragmento 2, pero transformando la jactancia personal de él en una exigencia filosófica general: exigencia lógica de la explicación del *cómo* (ley de los opuestos) en reemplazo de la explicación milesia del *qué* (principio material).

Esa idea del gobernar o timonear divino se aplica en el fragmento 64 al rayo, que no es el fuego universal (esencia y no timón del cosmos), ni dios él mismo, sino arma de Zeus, por cuyos golpes son empujados los seres, como el ganado al pastaje por el látigo (fragm. 11). Sin embargo, esta idea del rayo debía estar vinculada con la del fuego (fragm. 66).

El fragmento 67 presenta los predicados de dios en series pares de opuestos, típicamente heraclíteas (fragms. 57, 65, etc.). Dios entra en el mundo de los opuestos y recibe cada vez el nombre de uno de ellos, tal como el fuego recibe cada vez el de cada incienso quemado

en él. Las formas contrarias de la aparición divina (dioses particulares) se identifican, tal como Diónysos y Hades (fragm. 15), dioses de la vida y de la muerte. Heráclito presenta siempre oposiciones de estados y valores, no distinciones de partes del cosmos.

Para la teología heraclítea, Gigon rechaza la identificación doxográfica entre dios y fuego, así como toda identificación análoga aplicada a los milesios. Heráclito, según su parecer, está vinculado con Jenófanes, cuya teología (en los *silloi*) afirmaba la unicidad de Dios, su eternidad, su forma distinta de la humana (posiblemente, por influjo pitagórico, habrá sido la forma ideal esférica), su espiritualidad e inmovilidad. Esta teología, documentada por los fragmentos, no tiene nada que ver con las antinomias atribuidas a Jenófanes por el *De Melisso Xenophane Gorgia,* elaboración posterior, que quiere vincularlo con el eleatismo. Por el contrario, Gigon no considera a Jenófanes como jefe del eleatismo, sino como precursor de Heráclito, por su empirismo, su lucha contra el mito, su finalidad de educación y no de erudición, en una palabra, por su iluminismo. Sin embargo, la teología de Jenófanes ha influido ampliamente en el iluminismo posterior, mientras que Heráclito, con su doctrina de los opuestos, ha quedado en la tradición como *el oscuro,* frente al sol de los eleatas.

10. GUIDO CALOGERO

En contra de Reinhardt, Guido Calogero ("Eraclito", en *Giornale critico della filosofia italiana,* 1936) afirma la prioridad de Heráclito respecto de Parménides, no sólo como más probable históricamente y evidenciada por alusiones del poema parmenídeo, sino por su mayor utilidad para la comprensión del propio Heráclito, quien muestra, en forma más típica que Parménides, la característica de la mentalidad arcaica, constituida por la indistinción de las esferas ontológica, lógica y lingüística.

Esta característica arcaica, para cuya documentación Calogero se apoya en las investigaciones de Ernst Cassirer, Ernst Hoffman, J. Stenzel y otros, aclara en gran medida la mentada oscuridad heraclítea y aparece ya en el solemne fragmento inicial de la obra que se refiere al *logos.* Éste es un discurso, porque se dice que los hombres no lo comprenden ni antes ni después de oírlo; y es el propio discurso de Heráclito (*éste*). Pero se lo declara verdadero, y se afirma que todo sucede de acuerdo con él, y de acuerdo con él hablan y obran los hombres. Así que el logos es palabra, verdad y realidad al mismo tiempo, confluencia de los valores ontológico, lógico y lingüístico; y por eso el fragmento 2 lo declara *común* y el frag-

mento 50 pide que se lo escuche como expresión de la verdad y no de una *opinión* personal.

De este triple sentido (confirmado por el fragmento 72) parece distinguirse el de la palabra *logos* en los fragmentos 45 y 115 donde, sin embargo, el *logos* del alma significa la esencia de su naturaleza, que constituye la noción de ella misma y se expresa en el nombre, así como en el fragmento 39 el *logos* de Bías significa su fama y su valer al mismo tiempo; es decir, siempre unión del aspecto ontológico y lógico con el lingüístico, presentándose en cambio este último aislado en los fragmentos 87 y 108.

La mencionada indistinción no significa afirmación teórica explícita de identidad, sino que es una herencia de la mentalidad arcaica, que se manifiesta también en el paralelismo entre la expresión verbal de la verdad y su manifestación real, implícito en los "juegos de palabras" de Heráclito que son, en realidad, tentativas de etimología inspiradas en la convicción de dar el *etymon* (= veraz) sentido de la palabra. Así, el fragmento 114 quiere confirmar el valor del *logos* diciendo que debe basarse en lo común (ξυνῷ) quien quiere hablar *con inteligencia* (ξὺν-νῷ); así, el fragmento 48 (imitado en su forma por el hipocrático *De alimento*, 21) dice que el arco (βιός) tiene nombre de vida (βίος) y acción de muerte, para documentar la coincidencia de los contrarios. En ambos casos, la palabra documenta la verdad de la idea y la realidad del hecho: siempre hay una confluencia y comunicación recíproca de las tres esferas, lingüística, lógica y ontológica, cuya convicción no solamente la vemos reflejada en el *Cratilo* platónico, sino manifestada en la misma época de Heráclito en Esquilo, y antes y después en otros (cfr. los ejemplos, citados por Calogero, en el *Agamemnon*, en Homero, Hesíodo, los órficos, etcétera).

Esta equiparación entre la realidad-verdad enunciada y la contemplada, ha influido, según Calogero, en la formación y formulación de la concepción heraclítea; así como expresa la concordancia real de los contrarios (fragm. 51) con el mismo verbo (ὁμολογεῖν) empleado para la declaración del consentimiento entre los hombres (fragm. 50), del mismo modo la ley del mundo (*logos*) por él afirmada puede llamarse *dialéctica*. Dialéctica en el sentido de la vinculación recíproca de los valores opuestos que, a veces, es vinculación entre conocimiento de los valores y existencia de los disvalores (fragm. 23: los hombres no conocerían el *nombre* de Dike si no hubiese injusticias reales; lo cual afirma una relación entre realidad, conocimiento y palabra); pero más a menudo es permutación real de los contrarios, que viven uno la muerte del otro en un devenir hijo de la lucha (fragms. 8, 36, 53, 62, 76, 77, 80, 126).

En la visión heraclítea del río de las cosas, lo esencial no es el flujo en que se fijaron luego los discípulos tardíos, sino el conflicto y la oposición; *coincidentia oppositorum*, que se presenta en las formas más varias, ora de transformación recíproca (fragm. 88), ora de unidad de lo real que se divide en los opuestos (fragm. 67), ora de identificación entre unidad y multiplicidad (fragm. 50; cfr. 30, 41, 57). Por un lado, la relación de los contrarios tiende hacia la oposición, por el otro, hacia la identidad: armonía (estructura) por tensiones opuestas (fragms. 8, 51, 54). A este condicionamiento recíproco de los contrarios se agrega el aspecto de la relatividad: relatividad con los sujetos humanos o animales (fragms. 4, 9, 13, 37), relatividad con los términos de comparación (fragmentos 79, 82), relatividad subjetiva y objetiva al mismo tiempo (fragm. 61), relatividad con la situación precedente (fragm. 111), relatividad propia de las antítesis humanas que se unifican en un valor universal para Dios (fragm. 102).

La intuición general de la necesidad que impulsa cada aspecto particular del mundo a superarse en la oposición se manifiesta así en una variedad de formas, progenitoras de las concepciones dialécticas y relativistas posteriores, así como tuvo que reconocerlo Hegel. Pero Heráclito no distingue esas formas, sino que las recoge todas como pruebas de la verdad de su *logos*. Más aún, deduce la ley de las cosas de una observación indiscriminada de cosas y palabras, como en el fragmento 48, donde la oposición e identidad de muerte y vida resultan del cotejo entre el nombre y la acción del arco. Análoga indistinción entre plano verbal y plano real reconoce Calogero en el fragmento 60: único y mismo es el camino arriba y abajo. Se refiere al proceso cíclico cósmico, pero toma como símbolo la identidad del camino que sube con el camino que baja. El camino real es único, pero su consideración y denominación como subida y bajada representan una antítesis (y coincidencia) mental y verbal que Heráclito convierte en real; probablemente por sugestión de experiencias relativas a su patria, en cuya toponimia alguna cuesta habrá tenido el nombre de subida, y otra el de bajada. Heráclito advierte que en la oposición de los nombres hay una identidad de la cosa.

También en los fragmentos referentes al río (12, 49 *a*, 91) hay vinculación con las palabras. Los heraclíteos posteriores, para reivindicar la doctrina del maestro contra el eleatismo, pusieron el acento en la idea del flujo (devenir), mientras que Heráclito lo ponía en la idea de oposición; en este caso, el río, que es siempre el mismo, es siempre diferente, por fluir en él aguas siempre nuevas, de modo que no puede sumergirse dos veces en el mismo río. Séneca, en su traducción del fragmento 49 *a*, agrega: permanece igual el

nombre del río, pero el agua pasa. La explicación tenía que ser heraclítea: la identidad del río está en el nombre, pero para Heráclito la identidad verbal implica identidad real; y cuando, más tarde, esa unidad heraclítea entre palabra y verdad se quiebra con Cratilo, la consecuencia es la renuncia a la palabra, la que es reemplazada por ademanes, que presentan mayor coherencia con el flujo. Heráclito anticipaba en parte esa separación entre cosa y palabra, al decir (fragm. 32) que la única Sabiduría universal admite y no admite el nombre de Zeus; lo cual significa, según Calogero (de acuerdo con el *Cratilo* platónico y en contra de otras interpretaciones), que puede y no puede ser llamada Vida, porque es Vida-Muerte, según el binomio de opuestos, que expresa, mejor que cualquier otro, la eterna lucha cósmica.

Igualmente, en el fragmento 67, el Dios, unidad de cada serie par de contrarios, se transforma en ellos tal como el fuego toma *su nombre de cada incienso quemado en él*. "*Tomar nombre*" *equivale a* "transformarse"; en lugar de la oposición parmenídea entre nombres y realidad (fragm. 8, versos 38 y 53), Heráclito sostiene su mutua identificación, y así las antítesis verbales son para él antítesis reales. La idea de antítesis explica también los fragmentos de crítica a las percepciones sensibles (55, 101 *a*, 107) que aprehenden cada vez uno solo de los contrarios.

En Heráclito estas antítesis se presentan en dos formas: en binomios de términos opuestos (día-noche, verano-invierno, guerra-paz, hartazgo-hambre) y en binomios de términos que son la negación uno del otro (divergente-convergente, discorde-acorde) y a veces la expresan en forma propia de negación, con *a* privativa o con *no* (inmortales-mortales, totalidad-no totalidad). Más tarde, especialmente con Aristóteles, se distinguirán las oposiciones de *alteridad, contrariedad* y *contradicción*. Pero la palabra *contradicción* (ἀντίφασις) muestra todavía que la oposición ha nacido en el terreno verbal que Heráclito no distinguía aún del terreno lógico-ontológico. Por esto se presenta Heráclito como un sibilino aseverador-negador, profeta del sí y no, que gusta expresiones contradictorias; como: "quien no espera no encontrará lo inesperado", quien oye y no comprende es "presente-ausente". En la anécdota de Homero, confundido por los niños que mataban piojos ("lo que encontramos y tomamos no lo tenemos, lo que ni tomamos ni encontramos lo tenemos"), el discurso enigmático, imitado luego por Luciano en su *Venta de vidas* quiere significar la equivalencia del sí y del no, que en el fragmento 49 *a* se formula como coincidencia de ser y no ser.

Pero todavía no se trata del "ser" absoluto, cuya idea se afirma

solamente con Parménides, sino de nuestro ser en relación con el río, es decir, en el sentido de *estar*. "En el mismo río bajamos y no bajamos dos veces; estamos y no estamos." En tal sentido debía repetirse con frecuencia en Heráclito la oposición ser-no ser, puesto que se la encuentra repetidas veces en la imitación del hipocrático *De alimento*, y que el propio Aristóteles recuerda que en opinión de muchos Heráclito habría atribuido a la misma cosa el ser y no-ser. De ese ser-no ser (εἶναι καὶ μὴ εἶναι) expresado (λέγειν) por Heráclito se engendra luego por reacción (dice Calogero) el "ser" (ἐόν) de Parménides, que es también palabra-verdad-realidad juntamente.

11. ALDO TESTA

Desde otro punto de vista enfoca su interpretación de Heráclito, Aldo Testa en *I presocratici*, Roma, 1938 (cap. V: "Eraclito e la discorsività dell'essere").

En la discusión en torno al problema de la realidad, Heráclito, según Testa, "en probable relación con el eleatismo" —es decir, con la posición de Jenófanes, que para Testa contiene ya todo el pensamiento eleático— se preocupa, por cierto, del flujo de las cosas más aún que de la unidad de la sustancia. Pero la interpretación tradicional, por su insistencia exclusiva en el flujo y en la identidad de los contrarios, alteró el genuino pensamiento heraclíteo en el que desempeña un papel esencial también la unidad del ser.

En relación con los contrarios, Heráclito afirma varias cosas diferentes, a saber: *1*) la generación de las cosas por unión de los contrarios (fragms. 8, 80, 53); *2*) la permutación de los contrarios coincidente con el flujo (fragms. 26, 91, 49); *3*) la identidad de los contrarios (fragm. 88); *4*) la relatividad de los contrarios, y *5*) el condicionamiento recíproco de los valores opuestos (fragm. 111). En Heráclito no puede hablarse de identidad de los contrarios en el sentido hegeliano (donde el devenir se produce por la contradicción íntima de toda determinación), sino en cuanto que Heráclito considera al devenir como sucesión de estados diferentes, en cuyas particularidades, comparadas mutuamente, aparece el cambio; pero la multiplicidad en que se fija la mirada de Heráclito, al considerar la distinción, es una multiplicidad que se desarrolla en la unidad (fragms. 10 y 50). Heráclito insiste en el cambio, pero lo que cambia no es un real finito particular, *a*, que se vuelve *no-a*, sino el ser que comprende *a* y *no-a* en sí mismo, como universal que contiene los particulares y resulta de ellos: "de todos lo uno, y de lo uno todos".

La multiplicidad exige una unidad; por esa unidad subyacente

la realidad de cada determinación particular no excluye, en su realización, la de cada otra. Lo *uno* heraclíteo coincide con el *ser todo* eleático; sin embargo, surge de ambos una antinomia inmediata: la unidad contra la multiplicidad (eleatas), la multiplicidad contra la unidad (Heráclito). Los eleáticos resuelven esa antinomia con la identidad del ser que es reducción a la unidad; Heráclito, con la permutación de los seres, que es desarrollo de la unidad en la multiplicidad.

Pero la permutación heraclítea, según Testa, no es transformación de una realidad particular exclusiva (*a*) en otra definida, igualmente exclusiva (*b*), lo que sería inexplicable y absurdo, sino tránsito de una forma a otra, producido por lo universal subyacente. En efecto, toda realidad, que es determinación de lo uno múltiple, implica la universalidad de éste en su propia particularidad, y por eso puede cambiarse en otra determinación contenida en el mismo uno múltiple. En otras palabras, cuando Heráclito afirma la identidad de las cosas entre las cuales hay posibilidad de permutación (y la hay entre todas), no la afirma en relación con la particularidad de cada una, sino en relación con la universalidad de lo *uno* que se halla en cada una y se convierte en todas. "Son la misma cosa viviente y muerto, despierto y dormido, joven y viejo, porque estas cosas al cambiar son aquéllas, y aquéllas inversamente son éstas" (fragm. 88), significaría que, al realizarse cada aspecto particular, la realidad no coincide con él sino con todo lo que puede ser, es decir, con todos los aspectos que pueden realizarse como determinaciones de lo Uno universal, que ora es éste, ora aquél.

Claro que esta interpretación de Heráclito ve en él un desarrollo del principio de la permutación e identidad de los contrarios, expuesto muchos siglos más tarde por Giordano Bruno, al sostener que cada cosa particular es presencia de la "sustancia en la parte", que tiene en sí la "esencia del universo", y por lo tanto contiene *complicadas* en su propia unidad todas las formas, cuya *complicatio* exige siempre la *explicatio*, o desarrollo sucesivo de todas las formas.[7] Pero aun reconociendo la vinculación de esta teoría con el heraclitismo, no puede considerarse desarrollada ya en su germen toda la planta.

No obstante el esfuerzo de Testa por demostrar su tesis interpretativa, cuando Heráclito dice (fragm. 36) que "para las almas es muerte convertirse en agua, para el agua volverse tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma", afirma efectivamente la muerte de cada una para dar nacimiento a la otra; y el vivir cada

[7] Acerca de este punto remito a mi ensayo sobre Giordano Bruno, contenido en mi libro *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, ed. Losada, Buenos Aires, 1954.

cosa la muerte de otra (fragms. 76, 77, 62), no es todavía para él vivir la universalidad inmortal de lo que muere sólo en su particularidad, según la explicación de Testa. Semejante explicación puede considerarse implícitamente como problema o exigencia en la doctrina heraclítea; pero lo implícito se vuelve explícito y expreso únicamente por medio de un desarrollo progresivo en el planteamiento de los problemas que se realiza en trabajosa elaboración a lo largo del *curso histórico de la filosofa.*

12. OTROS ESTUDIOS

A esta reseña de interpretaciones generales del pensamiento heraclíteo, mi prólogo de entonces agregaba un complemento relativo a estudios sobre puntos y aspectos del mismo.

a) los de Emil Weerts (*Heraclit und die Herakliteer* y *Plato und der Heraklitismus*), dirigidos a distinguir la doctrina de Heráclito de la posterior alteración que la redujo a la teoría exclusiva del flujo;

b) la discusión de muchos fragmentos efectuada por W. A. Heidel "On certain fragments of the presocratics";

c) los múltiples estudios de E. Loew sobre el problema de la realidad en Heráclito, las noticias de Sexto acerca del mismo, su teoría del conocimiento, etcétera;

d) las investigaciones de Heinrich Gomperz (hijo de Theodor) sobre el orden originario de sucesión de ciertos fragmentos, y sobre la doctrina heraclítea de la unidad (1924);

e) las de W. Capelle sobre la teoría del alma como exhalación, y sobre el primer fragmento heraclíteo (1924);

f) las de A. Busse sobre el sentido de la palabra *logos* en Heráclito (1926);

g) las de Bruno Snell sobre el lenguaje de Heráclito (1926);

h) y finalmente los importantes estudios de Hermann Fraenkel (1938) relativos a la teología heraclítea y a la forma de razonamiento preferida por Heráclito (la proporción con su medio geométrico, de probable procedencia pitagórica).

Sin embargo, aun entonces mi reseña estaba lejos de ser exhaustiva. Algunos de los más importantes estudios ya aparecidos no habían sido destacados como merecían (entre ellos, las originales interpretaciones de Karl Joël: *Der Ursprung der Naturphilos. aus dem Geist der Mystik,* Jena, 1903 y *Geschichte der antiken Philos.,* I, Tubinga, 1921, que yo, sin embargo, recordaba), y otros no figuraban mencionados, como los siguientes: A. M. Frenkian, *Études de philos. presocrat.: Héraclite d'Ephese,* Cernauti, París, 1934;

Harold Cherniss, *Aristotle's criticism of presocrat. Philos.*, Baltimore, 1935; F. J. Brecht, *Heraklit, ein Versuch über Urspr. d. Philos.*, Heidelberg, 1936 y *Die Metaphysic Heraklits*, Berlín, 1941; Heinr. Gomperz, *Heraclitus of Ephesus*, Atenas, 1939 (publicación en honor de Th. Borea, reeditado en *Philos. Studies*, Boston, 1952); Antonio Maddalena, *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padua, 1940, donde hay que señalar la interpretación de todos los aspectos y elementos de la doctrina heraclítea en función de la *coincidentia oppositorum* (divergente-convergente); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1940 y 1942; Olof Gigon, *Der Ursprung der griech. Philos.*, Basilea, 1944; G. Mazzantini, *Eraclito*, Turín, 1945 (con edición y traducción de los textos); Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1946 y 1948.

Pero con posterioridad han aparecido muchos otros estudios generales y especiales, cuyas respectivas indicaciones pueden verse en gran parte en las bibliografías aparecidas bajo los cuidados de R. Muth, *Der Forschungsbericht: Herakleitos (Anzeig. f. d. Altertumswiss.*, Viena, 1954), como también bajo los míos: "Bibliografía heraclítea" (*Anales de Filol. Clásica*, Buenos Aires, 1960) y nota bibliográfica en Zeller-Mondolfo, parte I, vol. IV, 1961. No obstante ello, aun después de la publicación de estas bibliografías, han seguido y siguen apareciendo nuevas ediciones y nuevos estudios histórico-críticos sobre Heráclito, que merecen ser señalados (algunos de gran importancia).

Me limito a indicar los principales entre los posteriores a mi prólogo a Spengler:

W. Jaeger, *The theology of the early greek Philosophers*, Oxford, 1947 (traducido a varios idiomas); D. Berge, *O logos heraclitico*, Río de Janeiro, 1948; A. Pagliaro, *Eraclito e il logos. Saggio di critica semantica*, Florencia, 1950; W. K. G. Guthrie, *The greek Philos. from Thales to Aristotle*, Londres, 1950; Martin Heidegger, *Heraklit*, Festsechr. H. Suso. Gymn., Constanza, 1954; G. S. Kirk (además de muchos estudios particulares), *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, 1954 (ahora en preparación el tomo de los fragmentos antropológicos); Kirk and Raven, *The presocratic Philosophy*, Cambridge, 1957; G. Vlastos, "On Heraclitus", *American Journal of Philosophy*, 1955; Hermann Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1955 (con reedición de los ensayos de 1938 sobre la teología y el tipo de razonamiento proporcional de Heráclito) y *Dichtung und Philos. des frühen Griechentums* (1ª ed., Nueva York, 1950; 2ª ed., Munich, 1962); Clemence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959, segunda edición revisada 1969 (donde están referidas también importantes notas de

H. Cherniss sobre los fragmentos heraclíteos); Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, parte I, vol. IV (*Eraclito*), Florencia, 1962.

No mencionaré los innumerables, y a menudo valiosos, estudios particulares, ni varias ediciones nuevas de limitada valía. Pero tengo que señalar de manera especial, por su gran importancia, las investigaciones heraclíteas de Miroslav Marcovich, autor del nuevo *Herakleitos* publicado en la *Real Enzyklop.* (Pauly Wissowa) Suppl., Bd. X, y de una edición crítica (*Heraclitus, Greek text with a short commentary, editio maior*, The Los Andes University Press, Mérida, Venezuela, 1967, p. 666). El mismo autor ha extraído, de esta edición mayor, una *editio minor* (*Heraclitus,* texto griego y versión castellana, Talleres Gráficos Universitarios, Mérida, Venezuela, 1968, p. 150), y tiene en preparación una nueva presentación para la editorial La Nuova Italia, de Florencia. En cambio, ha quedado interrumpida la más amplia publicación castellana en tres tomos (I, Doctrina del Logos; II, Doctrina del fuego; III, Fragmentos éticos, políticos y otros), iniciada por el autor en 1962 en la misma editorial universitaria de Mérida, y mencionada por mí en la primera edición de este libro (Siglo XXI, Editores, México, 1966).

La nómina de estas publicaciones, escogidas entre las más importantes, basta para mostrar que mi reseña anterior debería triplicarse en extensión para dar cuenta somera de tantos agregados posteriores. Sin embargo, frente a la multiplicidad de los estudios recientes, me parece que más que un resumen sintético de cada uno de ellos lo más interesante es confrontar los diferentes puntos de vista sobre cada uno de los problemas esenciales que nos plantean los fragmentos heraclíteos y los testimonios antiguos.

Y es precisamente esta confrontación, con la discusión de los más importantes problemas que presenta la interpretación de Heráclito, lo que me propongo ofrecer en los siguientes capítulos de este libro, comenzando por los problemas (fundamentales) relativos a los testimonios de Platón y de Aristóteles sobre el Oscuro de Éfeso.

CAPÍTULO SEGUNDO

Los testimonios de Platón sobre Heráclito

1. EL CONOCIMIENTO PLATÓNICO DE HERÁCLITO Y LA DOCTRINA DEL FUEGO

En un estudio mío sobre el valor histórico de los testimonios platónicos acerca de los pensadores anteriores o contemporáneos a él,[1] llegué a la conclusión de que, no obstante sus divergencias respecto de los caracteres que actualmente se exigen en los testimonios, los de Platón deben tenerse en cuenta y pueden ser utilizados con innegable provecho sin perjuicio de las debidas cautelas críticas. Esta conclusión general puede servir para orientar la consideración particular de los testimonios que nos ofrece Platón acerca de Heráclito.

El interés de Platón por las doctrinas del filósofo de Éfeso es indudable: el hecho mismo de su vinculación juvenil con Cratilo, es decir, de un tránsito por el círculo de los heraclíteos de Atenas, constituye un documento de la atención que prestó a ese movimiento y del conocimiento que hubo de adquirir de aquellas doctrinas.

La sospecha expresada por G. S. Kirk,[2] en el sentido de que Platón tuviera un conocimiento "muy limitado" de Heráclito y, aún más, de que pudiera no haber conocido tantas sentencias auténticas como conocemos nosotros, no parece demasiado legítima: ya los ecos de las sentencias heraclíteas, en forma de imitación o de polémica, que he tenido ocasión de señalar en una cantidad de escritores preplatónicos (Epicarmo, Parménides y Meliso, Empédocles y Demócrito, Protágoras, Antifonte, y otros, poetas y prosistas, sofistas y médicos),[3] demuestran cuánta difusión debió haber alcanzado el escrito de Heráclito desde Jonia hasta Grecia y la Magna Grecia, hasta la época de Platón.

Debían existir en circulación gran cantidad de copias: y de que circularan también en Atenas nos lo señalan no sólo la tradición,

[1] "Sul valore storico delle testimonianze di Platone", *Filosofia*, Turín, octubre, 1964.

[2] "Natural change in Heraclitus", *Mind*, 1951.

[3] "Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1961.

recogida por Aristón y Diógenes Laercio (IX, 11 *ss.*), de que una de esas copias había sido dada por Eurípides a Sócrates para que éste la leyera, sino más aún por el hecho de haberse constituido en Atenas una corriente de heraclíteos en torno de Cratilo. La formación de grupos de adherentes no puede concebirse, en efecto —según la obvia e indiscutible observación de Diógenes Laercio (IX, 6)— sino a base de la influencia que irradiaba el σύγγραμμα, que aparece después estudiado y comentado en la Atenas del tiempo de Sócrates y Platón también por Antístenes heraclíteo, el primero, en orden de tiempo, entre los muchísimos (πλεῖστοι) comentadores recordados por Diógenes Laercio (IX, 15).

En semejantes condiciones no puede admitirse que un espíritu tan ávido de saber como el de Platón, que en sus relaciones juveniles con Cratilo demostraba su propio interés en el heraclitismo, no se preocupara por procurarse un conocimiento directo en la misma fuente, perfectamente accesible en la Atenas de su tiempo. Su interés está demostrado también por la multiplicidad de las alusiones que hace en sus diálogos acerca de la doctrina heraclítea en general, y de determinadas sentencias. Alusiones que, en su mayor parte, no están acompañadas por la indicación del nombre de Heráclito —de lo que Platón suponía que no necesitaban los lectores de su tiempo, y que por eso han escapado con frecuencia a los estudiosos modernos—; pero que justamente por eso deben buscarse e investigarse con todo cuidado.

Cuando Baeumker,[4] por ejemplo —tal como lo recuerda también Cherniss—[5] creyó poder señalar como diferencia entre los testimonios de Platón sobre Heráclito y los de Aristóteles, Teofrasto y los doxógrafos, la circunstancia, por él afirmada, de que Platón habría sintetizado el núcleo de la enseñanza de Heráclito en la frase πάντα ῥεῖ, pero que nunca habría mencionado en sus referencias al filósofo de Éfeso la doctrina del fuego como elemento universal, descuidó evidentemente los lugares platónicos donde se recuerda esa doctrina, aun cuando Platón no sintiera la necesidad de mencionar el nombre de Heráclito, a quien todos los lectores de entonces sabían que pertenecía.

Sin embargo, simultáneamente con la aparición del libro de Baeumker (1890), Eduard Zeller introducía en la 5ª edición de su *Philosophie der Griechen* (1891; nota en la p. 646, vol. I), una cita del *Teeteto* platónico (153 a) que acredita la afirmación de que el fuego (heraclíteo) domina siempre sobre todo: τὸ θερμόν τε καί πῦρ ὃ

[4] Baeumker, *Problem der Materie*, 1890, p. 22, con remisión a *Sophist.*, 242 d e.

[5] Cherniss, *Aristotle's criticism of presocr. philos.*, p. 380.

δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει. Cierto es que esta afirmación, que corresponde innegablemente a la doctrina heraclítea, se hace enunciar por Sócrates como concepción corriente y comúnmente admitida, sin referencia alguna a ningún autor particular. Pero es significativo el hecho de que su enunciación se introduzca en estrecha vinculación con la teoría del flujo, es decir, del nacimiento de todas las cosas del movimiento y del cambio, por lo que de todas debe decirse que *devienen* y no que *son*.

Por cierto que esta teoría (además de típicamente heraclítea) es declarada común también a todos los filósofos y los poetas a partir de Homero, con la única excepción de Parménides; pero que sea pensada especialmente en relación con Heráclito resulta de la evidente reminiscencia del heraclíteo B 125 ("también el *Kykeón* se descompone si no está agitado") contenida en las argumentaciones que preceden y acompañan la frase relativa al fuego: "en cuanto (dice Platón) el llamado ser (τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν), es decir, el devenir, está dado por el movimiento, y el no ser y perecer está dado por el reposo". Lo cual se demuestra con el ejemplo de todos los seres (el mismo fuego, que genera y gobierna todas las demás cosas, la generación de los animales, la vida de nuestro cuerpo y de nuestra alma) a los que la inercia corrompe y disuelve, en tanto que el movimiento los conserva vivos y activos.

Por lo tanto, al hablar de la misma doctrina heraclítea del flujo y del devenir, Platón está muy lejos de ignorar o descuidar la doctrina del fuego, puesto que une a ambas íntimamente, como implicándose entre sí recíprocamente.

Pero no faltan en Platón otras menciones de la teoría del fuego que aluden a Heráclito aun sin nombrarlo. Entre ellas debe tenerse en cuenta el *Fedón* 96 b, donde Platón hace recordar a Sócrates, a propósito de su interés juvenil por "la llamada περὶ φύσεως ἱστορίαν" las más conocidas teorías contrarias sobre la esencia del alma; "si el elemento con el que pensamos es la sangre, o el aire o el fuego, o nada de todo esto, y en cambio es el cerebro lo que nos da las sensaciones, etcétera". Platón no nombra aquí a los autores respectivos, bien conocidos para los lectores de su tiempo, y que ciertamente eran Empédocles, por su identificación del elemento pensante con la sangre; Anaxímenes, seguido por Diógenes de Apolonia, por su identificación con el aire; Alcmeón e Hipócrates con su escuela, por la identificación con el cerebro. ¿Y quién era el sostenedor del alma-fuego a que aquí se alude?

Si bien los comentaristas se inclinan habitualmente a poner aquí, sin más, el nombre de Heráclito, dos nombres pueden presentarse: esos que cita Aristóteles, *Metaph.* 984 a 7, como identificadores del

elemento universal con el fuego, Hípasos de Metaponto y Heráclito de Éfeso. La esencia del alma para ambos (como para Anaxímenes en cuanto al aire) estaba dada por el mismo elemento considerado como principio universal: por la doxografía sabemos, en efecto, que Hípasos consideraba también el alma constituida por el fuego;[6] y en esta doctrina no era, por cierto, un repetidor de Heráclito, como lo consideró, sin embargo, Zeller,[7] pues no es posible suponer que fuera posterior al efesio, y menos aún perteneciente a la generación inmediatamente anterior a Arquitas, como sostuvo Erich Frank;[8] sino que debe creerse (según la opinión de Diels, Tannery, Rivaud, Joël, Rey, etcétera, hoy generalmente aceptada) que perteneciese al primer pitagorismo y que, en consecuencia, fuera anterior a Heráclito, y no ignorado por éste.[9]

Ahora bien, al recordar la teoría del alma-fuego, ¿a quién aludía Platón? Contra la hipótesis de que pudiera pensar en Hípasos, no sería por cierto argumento válido el hecho de que sus diálogos no contengan menciones o alusiones al metapontino; tampoco el nombre de Anaxímenes aparece recordado en los diálogos platónicos; y sin embargo, es cierto que en el citado lugar del *Fedón* la referencia a la teoría del alma-aire es una alusión a él, además de a Diógenes de Apolonia. No obstante, el hecho de que Heráclito sea frecuente objeto de menciones o alusiones por parte de Platón, y de que fuera no sólo el inspirador de su primer maestro Cratilo, sino también ampliamente conocido entre el público ateniense, que quizá ignoraba o conocía muy poco a Hípasos, hace más probable que este pasaje del *Fedón* aluda en primer lugar al Oscuro de Éfeso, aun cuando no deba excluirse que le asociara también al metapontino.

Y esta alusión a Heráclito, que a la par de Anaxímenes (aludido junto a él) constituía con un mismo elemento tanto el alma como la totalidad de las cosas, tiene su importancia no sólo como documento del conocimiento que tenía Platón de la doctrina heraclítea del fuego, sino también como testimonio decisivo, aunque no utilizado hasta ahora, para la controversia relativa al concepto heraclíteo de la exhalación (ἀναθυμίασις) y su conexión con la doctrina del alma-fuego.

Contra Zeller,[10] que identificaba la exhalación heraclítea con el

[6] Cfr. Diels-Kranz, *Fragm. d. Vorsokr.*, 18, A 9.

[7] *Philos. d. Griechen*, 5ª ed., I, 492 *ss.*

[8] *Plato u. d. sogen. Pythagor.*, pp. 150 *ss.*

[9] Cfr. Zeller-Mondolfo, II, 625 *ss.*; Timpanaro-Cardini, *I pitagorici, testim. e framm. I*, La Nuova Italia, Florencia, 1958: en la p. 83 la autora señala los motivos que permiten suponer un conocimiento de Hípasos por parte de Heráclito.

[10] *Philos d. Griech.*, 5ª ed., I, 648.

fuego (alma ígnea), Brieger[11] objetó que semejante identificación era un error de Aristóteles,[12] que atribuía a Heráclito su propio concepto de la exhalación seca; y otros críticos[13] atribuían a Heráclito la identificación del alma con una especie de aire. Pero a la opinión de Zeller se sumaron después Gigon en *Ursprung d. griech. Philos.*, p. 217 ("el fuego es también alma y el alma fuego"); G. S. Kirk, *The cosmic fragments*, p. 340, y *Presocrat. philos.*, p. 205, citando B 36, B 118, B 117 y B 45; y Gr. Vlastos, "On Heraclitus", en *American Journal of Philology*, 1955, basándose en el *De anima* aristotélico. Para mayores pormenores remito a mis notas del Zeller-Mondolfo, vol. IV, 1961, sección I, pp. 88 *ss.*, y sección II, pp. 276 *ss.*, 289 *ss.*, 295 *ss.*, 301 *ss.* y 310 *ss.*

Sin embargo, yo tampoco acudía en esas notas al testimonio del *Fedón*, que en esto puede ser decisivo y tener precisamente en ello su importancia. Al utilizarlo ahora, debo destacar el paralelismo que hay que reconocer entre el conjunto de las noticias suministradas sobre este tema por Platón, y las de Aristóteles en *De anima* 405 a 4 *ss.* y 25 *ss.* Aristóteles dice, en efecto, que "a alguien pareció que el alma fuera fuego, porque éste es el más sutil e incorpóreo entre los elementos, y además se mueve y mueve primariamente a las otras cosas"; y más adelante aclara que el autor de semejante teoría es Heráclito, quien "dice que el alma es el principio universal, en cuanto es exhalación (ἀναθυμίασις) en la que consisten todas las otras cosas y es el elemento sumamente incorpóreo y siempre en movimiento".

2. EL FUEGO Y DIKE —LA FUNCIÓN JUSTICIERA DEL FUEGO Y LA CONFLAGRACIÓN

Si integramos el testimonio citado por el *Fedón* 96 b —donde la alusión a las teorías del alma de Anaxímenes y de Heráclito deja sobrentendida la exigencia expresada por entrambos para sus respectivos principios universales, de los caracteres de λεπτομερέστατον καὶ ἀσωματώτατον— con el de *Cratilo* 412 c *ss.*, donde esta exigencia aparece declarada explícitamente, el paralelismo entre las noticias aristotélicas y las platónicas resulta evidente. En efecto, haciéndose eco aquí de la concepción heraclítea de la causa o principio, que es al mismo tiempo ley universal, se afirma que este principio debe ser

[11] *Hermes*, 1904, pp. 184 *ss.*

[12] *De anima*, I, 2, 405 a 25.

[13] Reinhardt, *Parmenides*, 194; Nestle, en nota a Zeller, *loc. cit.*; Fraenkel, "A Thought Pattern in Heraclitus", *Amer. Journ. of Philos.*, 1938, nota 35 (Cfr. "Eine Heraklitische Denkform" en el libro *Wege u. Formen frühgriech. Denkens*, Munich, 1955.)

el más rápido y sutil de los seres para poder penetrar por todo el universo y gobernar todas las otras cosas insinuándose a través de ellas; y sucesivamente se introduce la afirmación de que él "es el fuego mismo", y se añade que es doctrina difícil de conocer (τοῦτο δ'οὐ ῥᾴδιόν ἐστιν εἰδέναι, 413 b): probable alusión a la *oscuridad* de Heráclito, que Platón menciona también en el *Banquete* 187 a: ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει.

Ahora bien, el indicado lugar del *Cratilo* es particularmente interesante no sólo porque, puesto en conexión con el lugar citado del *Fedón*, nos ayuda a reconocer la correspondencia entre estos testimonios platónicos y los del *De anima* aristotélico sobre Heráclito, sino también porque, al confirmarnos el conocimiento que Platón tenía de la teoría heraclítea del fuego y la importancia que le atribuía en su sistema, nos ofrece asimismo elementos de sumo interés para la solución de otros problemas de interpretación de Heráclito.

Ya he señalado en otra ocasión [14] los aspectos más notables de estas páginas del *Cratilo*, donde la discusión sobre el δίκαιον lleva a Sócrates a enunciar las exigencias encerradas en el concepto del principio que todo lo gobierna y domina, y determina y regula el flujo universal de las cosas. Sócrates cita, como primera respuesta concreta al problema de la determinación de tal principio, la de *un tal* que lo quiere reconocer en el Sol que lo penetra todo y todo lo calienta; y este tal, como resulta del *Teeteto* 153 c d, sería Homero con su *cuerda áurea* (*Ilíada*, VIII, 23 *ss.*) "con la cual entiende nada más que el sol, y demuestra que en tanto se hallen en movimiento la rotación y el sol, todo existe y se conserva entre los dioses y los hombres; pero si todo esto se detuviera como atado, todas las cosas perecerían".

Que semejante interpretación del episodio homérico fuera propia de Heráclito y de los heraclíteos resulta del hecho de que en ese lugar del *Cratilo* la concepción atribuida a Homero aparece prontamente refutada y ridiculizada por "otro" que pregunta si la ley universal de justicia (δίκαιον) desaparece en cuanto se pone el sol: y que este crítico sea precisamente Heráclito resulta no sólo del hecho de que inmediatamente, a pedido de Sócrates, el personaje

[14] "Dos textos de Platón sobre Heráclito", en *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, 1953; Zeller-Mondolfo, IV, notas de pp. 245 *ss.* y 251 *ss.* Con posterioridad a mi artículo, pero sin tener noticias de él, G. S. Kirk (*Heraclitus. The cosmic fragments*, pp. 363 *ss.*) a propósito de B 46 llamó la atención sobre el pasaje del *Cratilo*, observando, sin embargo, que "desafortunadamente en estos pasajes simiburlones de Platón, que abundan especialmente en el *Cratilo* y en el *Teeteto*, es imposible estar seguros acerca de lo que es inventado, lo que es adaptado y lo que es cuidadosamente reproducido de los predecesores históricos".

innominado declara que δίκαιον "es el fuego mismo", sino también de la coincidencia de su objeción a Homero con el fragmento heraclíteo B 16 que, para la función vigilante y juzgadora del principio universal, expresa la exigencia de que aquél no se ponga nunca. "¿Cómo podría escapar alguien a aquello que nunca se pone?" —dice Heráclito. Y en el *Cratilo* Sócrates refiere el mismo concepto con la observación de que si la función de vigilancia y juicio sobre los seres y sobre las acciones perteneciera al sol, "no habría más justicia una vez puesto el sol".

El eco de Heráclito es aquí evidente, tanto más si se tiene en cuenta, como recuerda el mismo Platón en *República*, VI, 498 a b, que el ocaso cotidiano del sol es para Heráclito apagamiento y muerte del astro, fin de su existencia individual, y no simple suspensión nocturna de funciones que puedan ser reanudadas al día siguiente por el mismo astro en su nuevo nacimiento. "El sol nuevo cada día" (B 6) significa que el astro individual muere al fin de cada día, de modo que excluya toda continuidad de la función que se le suponía atribuida por Homero. Por lo tanto, la crítica de la supuesta concepción homérica es asignada, sin duda alguna, por Platón a Heráclito; y ello lo conforma tanto la referencia que hace Sócrates enseguida a la dificultad intrínseca a la doctrina enunciada por el opositor de Homero, como la notoria existencia de una polémica antihomérica en Heráclito, atestiguada por otros fragmentos en los que nombra al poeta (B 42, 56, 105) o se le ataca sin nombrarlo, y por los testimonios de Aristóteles (*Eth. Eud.* 1235 a 25), Simplicio (*Categ.* 412, 22), Numenio (frag. 16) recogidos por Diels-Kranz, Walzer, etcétera, en A 22, y por los de Plutarco (*De Iside* 48) y de *Schol. Venet.* A *ad Iliad.* XVIII, 107 que se les pueden agregar.

El testimonio del *Cratilo*, ligado con el otro citado, del *Teeteto*, podría sugerirnos precisamente que Platón supiera que la reflexión expresada por Heráclito en B 16 perteneciera a su polémica contra Homero, o estuviera vinculada con ella de algún modo. Pero nos interesa mucho más en cuanto nos ofrece claramente otra sugestión más importante, al atribuir a Heráclito una estrecha vinculación entre el πῦρ y el δίκαιον, vale decir, entre el principio sustancial y la ley universal.

En esta vinculación no se halla implicada solamente la función de principio y fuente de todo cambio y flujo, o sea de causa de la generación y vida universal, que Platón reconoce atribuida por Heráclito al fuego (contra la opinión expresada por Baeumker, que le atribuye sólo el concepto del flujo, totalmente disociado del de fuego); sino que aparece además, más explícitamente que en *Teeteto* 153 a ("el fuego que todo engendra y gobierna") declarada como

atributo del fuego heraclíteo la función de regulador soberano, juez y ejecutor universal de la justicia.

Este mismo atributo le confiere también Clemente (*Strom.*, VI, 9) cuando cita el texto heraclíteo B 28, en el que se dice: "y en verdad Dike apresará a los artífices y sostenedores de engaños"; pero la referencia que Clemente agrega a la ἐκπύρωσιν de los estoicos, ha hecho afirmar a Kirk (*The cosmic fragm.*, 361) que ello demuestra cómo el fuego heraclíteo estaba adaptado a las exigencias cristianas por mediación de la Stoa. El hecho de encontrarse ya en Platón la identificación de Dike con el fuego, prueba que no puede atribuirse su paternidad a los estoicos, y que es legítimo pensar que ella se hallara presente ya en Heráclito.[15]

Y no hay duda que este concepto se halla encerrado en Heráclito B 16, del que el mencionado paso citado en el *Cratilo* nos suministra un eco tan evidente; pero se halla explícito también en otro (muy discutido) fragmento heraclíteo, el B 66: "el fuego, al sobrevenir, juzgará y apresará todas las cosas". Y la alusión platónica a la función justiciera, que exige un principio "que no se ponga nunca", esto es, el fuego universal, puede reconocerse precisamente ligada también con B 66, y constituir, por lo tanto, un elemento en favor de su autenticidad, negada radicalmente por Reinhardt [16] y defendida por Olof Gigon,[17] y en forma más decisiva por M. Marcovich; [18] pero puede ser también una confirmación de la interpretación tradicional (derivada de Hipólito), que ve en él la previsión de un periódico advenimiento total del fuego, que castiga de muerte a todas las cosas en la conflagración universal.

Esta interpretación no debe incluir, por cierto, ese concepto de expiación de culpas que en Hipólito derivaba de los conceptos gnóstico-cristianos del juicio universal.[19] El concepto de la expiación (τίσις) se hallaba incluido sin duda en la función de δίκη afirmada ya por Anaximandro, para quien la disolución final de todo cosmos y su reabsorción en el *ápeiron*, constituía el cumplimiento de la pena (τίσιν) que los opuestos debían pagarse por su mutua *adikía*, es decir, por la ὕβρις de su lucha de recíproca dominación.[20] Pero mientras para Anaximandro la discordia era pecado que debía expiarse, para Heráclito (B 80) ἔρις era ella misma *dike* y generadora de todas las

[15] Cfr. también Zeller-Mondolfo, IV, pp. 223 *ss.*

[16] *Parmenides*, 160 *ss.*; *Hermes*, 1942.

[17] *Untersuch. z. Herakl.*, 130 *ss.*

[18] *On Heraclitus fragm. 66 D.K.*, Mérida, 1959.

[19] Sobre este punto cfr. mi nota en Zeller-Mondolfo IV, 221 *ss.*

[20] Zeller-Mondolfo, II, 203 *ss.*; *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, I, cap. 8.

cosas, tomando así también el lugar tradicionalmente atribuido a ἔρως, fuente de toda generación.

Por lo tanto, no había un pecado que expiar, sino que para todos los seres existía una medida y un límite insuperable de tiempo, cuya custodia pertenecía a *dike*, que aplicaba la ley por medio de sus ministros, las Erinnias (B 94). Así, tal como observa justamente G. S. Kirk, *pólemos* o *eris* es, para Heráclito, *dike*, "el camino indicado (δεικ –) o ley normal" universal.[21] Al identificar fuego y *dike*, Heráclito hacía del fuego, por lo tanto, el ejecutor universal de la justicia, sin que esta función se vinculara con las ideas de un pecado y de una expiación final, como la interpretaba, en cambio, Hipólito.

Ahora bien, en Platón encontramos que no sólo no ignora la doctrina heraclítea del fuego (como supone erróneamente Baeumker), sino que se muestra también consciente de la permanente existencia vigilante y de la función de juez y ejecutor de la justicia que el filósofo de Éfeso le atribuía: y este reconocimiento puede implicar quizá también una alusión a la doctrina de la conflagración, cuya pertenencia a Heráclito encontraría así un probable apoyo en el testimonio mismo de Platón.

3. LA CONFRONTACIÓN CON EMPÉDOCLES: LA "COINCIDENTIA OPPOSITORUM" Y EL CICLO CÓSMICO

La hipótesis de semejante posibilidad parecerá sin duda audaz y sorprendente a todos los que están acostumbrados a considerar a Platón como un testimonio decisivo de la inexistencia, en Heráclito, de un ciclo cósmico y de una periódica conflagración, y a oponerlo como tal a Aristóteles, que parece atribuir al Oscuro de Éfeso, no menos que a Empédocles, la afirmación de un alternarse de fases de formación y destrucción del cosmos. El testimonio platónico en que se funda semejante contraposición a Aristóteles se halla contenido en el *Sofista* (242 d) donde Platón hace recordar al forastero de Elea las diferentes teorías sobre la unidad o multiplicidad del ser. Y el tema en cuestión debe tenerse presente si se quiere comprender, en su sentido y propósito verdaderos, las líneas que se refieren a la confrontación entre Heráclito y Empédocles.

El forastero de Elea, después de haber recordado a los sostenedores de la pluralidad (trinidad y dualidad) de los principios, y a los

[21] Kirk a. Raven, *Presocratic philos.*, p. 195. En una recensión a mi volumen sobre Heráclito, Zeller-Mondolfo, IV, publicada en la *Revue Belge de Philos.*, 1965, M. van Bruwaene formula algunas objeciones respecto de mis afirmaciones y de las de Kirk, pero consiente en mi interpretación de *dike* y en mi polémica contra Reinhardt, y ofrece sus objeciones como prueba del interés pasional que suscita la discusión del tema heraclíteo.

eleatas sostenedores de la unidad del ser, dice: "Algunas Musas jónicas (Heráclito) y sículas (Empédocles), más tarde, pensaron que la cosa más segura es entrelazar un relato con el otro, y decir que *lo que es* es juntamente muchos y uno, y que se mantiene unido por el odio y la amistad". "Lo divergente, en efecto, converge siempre consigo mismo", como dicen las Musas más vehementes; en cambio, las más templadas "despojaron de rigidez[22] a la afirmación de que eso sea siempre así, pero dicen que el todo es, alternativamente, ya uno solo y en actitud amistosa por obra de Afrodita, ya múltiple y en guerra consigo mismo, por obra del Odio."

Zeller, con su característica agudeza interpretativa, explicaba (páginas 694 *ss.* de la 5ª edición): "Platón distingue la concepción de Heráclito de la de Empédocles con la observación, que hace aquél, de que el ser *continuamente* se reúne en sí en el acto de separarse; en cambio, éste, en lugar de la constante coexistencia de unión y separación, afirmó un periódico alternarse de los dos estados... Sin duda, los dos filósofos se diferencian fundamentalmente en la forma que indica Platón: Empédocles pone primero un estado de unificación completa de todas las sustancias, y sólo después de la eliminación de este estado hace intervenir una separación, y luego nuevamente, por la eliminación de esta separación, hace restablecer la unidad. En cambio, Heráclito había sostenido que la unión está dada ya en y con la separación, que cada separación es al mismo tiempo unificación y viceversa".

En este aspecto, por lo tanto, Zeller reconocía el criterio de diferenciación entre Heráclito y Empédocles establecido por Platón: en la concepción de la relación entre unión y separación, convergencia y divergencia —que es relación de coincidencia e identidad o implicación mutua para Heráclito, mientras que para Empédocles es relación de incompatibilidad, oposición, exclusión recíproca. Las dos concepciones opuestas se remontan evidentemente a las dos visiones contrarias de la relación entre las dos fuerzas antagonistas: amor y odio, *eros* y *eris*, que para Heráclito se identifican y se incluyen recíprocamente, mientras que para Empédocles se oponen en una incompatibilidad en virtud de la cual, allí donde y cuando existe y

[22] Traduzco con Maddalena (*Sulla cosmol. ionica da Talete ad Eraclito*, 1940, p. 130) ἐχάλασαν "despojaron de rigidez", es decir, mitigaron, hicieron más suave la afirmación. Fraccaroli (traducción del *Sofista*) traducía con análogo significado: "renuncian a decir". Otras traducciones: "admitieron" (Walzer), "se inclinaron a admitir" (Cataudella), "aunque concedan" (Pasquinelli), no responden a la intención de Platón de señalar la discrepancia —y no el acuerdo— entre Heráclito y Empédocles, ni de hacer consistir la diferencia entre ellos en el carácter respectivamente rígido e intransigente, o bien suave y conciliador, de sus afirmaciones.

domina una de ellas, la otra no puede estar presente y es rechazada y expulsada, mientras no logra tomar la revancha sobre su enemiga.

Sobre la concepción característica de Heráclito, de la inseparabilidad e implicación recíprocas entre el odio y el amor, entre el divergir y el convergir —tan inaceptable y chocante para la opinión corriente— vuelve Platón en el *Banquete* 187 a, como veremos más adelante, donde cita también (de memoria, y no en su texto exacto y completo) B 51. Con esto confirma que para él la esencia de la doctrina heraclítea está en la *coincidentia oppositorum*, radicalmente opuesta, por lo tanto, a la incompatibilidad mutua que veía entre ellos Empédocles.

Esta *coincidentia oppositorum* nada tiene que hacer con la posibilidad o imposibilidad de un ciclo cósmico, porque puede y debe subsistir en todo tiempo, en toda fase, en todo ser, que debe ser siempre convergente-divergente, ya sea un ser particular, sea el principio universal, sea la totalidad múltiple del cosmos, sea la unidad del fuego del que el cosmos puede ser engendrado y reabsorbido. Con perfecta razón, pues, Zeller comentaba que no estaba en forma alguna en las intenciones de Heráclito "renunciar a esa proposición fundamental con motivo de su doctrina de la alternación de los estados cósmicos", sino que agregaba que, si entre las dos puede existir contradicción, ésta, como en otros casos, podía también haber pasado inadvertida tanto para el mismo Heráclito como, probablemente, para Platón.

En realidad, como ya veremos, ni Heráclito ni Platón veían contraste alguno entre la coincidencia de los contrarios y los alternos cambios, sino más bien consideraban a aquélla estrechamente conexa con éstos; pero la suposición de Zeller fue objetada por Burnet (*Early Greek Philos.*, § 78) quien opuso que en este caso la contradicción atacaría la idea central del sistema heraclíteo, y que destruiría además la oposición establecida por Platón entre Heráclito —para quien siempre (ἀεί) lo uno es múltiple y lo múltiple uno— y Empédocles, para quien lo uno y lo múltiple se alternan a su turno (ἐν μέρει). El testimonio platónico se convierte así para Burnet en uno de los argumentos destinados a excluir de la doctrina heraclítea la teoría de la conflagración; y como argumento decisivo en este sentido lo aducen Reinhardt (*Parmenides*, p. 173) y Kirk (*The cosm. fragm.*, p. 337). "De otro modo —dice Reinhardt— ¿cómo habría podido Platón oponer en el *Sofista* la inmutabilidad y eternidad del cosmos heraclíteo, a la mutación periódica del cosmos de Empédocles?" Y en forma análoga, Kirk: "Platón aclara en forma absoluta, en *Soph.* 242 d e, que para Heráclito unidad y pluralidad existen simultáneamente; no había en él sucesión de estados opuestos (fuego por una

parte, pluralidad cósmica por la otra) como en Empédocles. Ningún sostenedor de una *ekpyrosis* en Heráclito ha sido capaz de dar una explicación eliminatoria de este testimonio."

A un lector atento no puede escapar que aquí Reinhardt y Kirk sustituyen la relación uno y múltiple, tal como la considera Platón en Heráclito y Empédocles, esto es, como relación entre convergencia y divergencia, entre amor y odio en cada ser (τὸ ὄν), por otra relación de la que Platón no habla: la del cosmos de nuestra experiencia y el principio o los elementos que en él subyacen. Pero antes de poner esto en evidencia, advierto el hecho curioso de que en los lugares citados, Reinhardt y Kirk convierten igualmente a Platón, al que niegan todo crédito cuando se trata de la teoría del flujo y de la fórmula πάντα ῥεῖ, sobre la que existe plena conformidad entre él y Aristóteles, en una autoridad superior a toda discusión en el caso de la conflagración, donde les parecería que existe una divergencia entre los dos.

Tanto más extraño es esto cuanto que en el primer caso se supone que Aristóteles, cuyo conocimiento directo del texto heraclíteo es indiscutible (cfr. *Rhetorica*, 1047 b 11), se haya dejado inducir a error por el eco de la deformación producida en el heraclitismo por Cratilo, que tuvo resonancia en Platón; y en el segundo caso, en cambio, se quiere confutar el testimonio de Aristóteles, conocedor seguro del texto, con el de Platón, de quien el mismo Kirk (*op. cit.*, p. 13) considera "muy limitado" el conocimiento acerca de Heráclito, y había expresado ya la sospecha de que pudiera "no haber conocido tantas sentencias auténticas de Heráclito cuantas conocemos nosotros".[23]

Ahora bien, yo considero, por mi parte —y otros autores aun lo afirman—[24] que no puede ponerse en duda el conocimiento personal y directo del libro de Heráclito en Platón, que vivía cuando ese libro circulaba y se hallaba al alcance de aquellos que se interesaban por la filosofía, y que había dejado y estaba dejando tantos ecos de imitaciones y polémicas en los más diversos autores. Él mismo, además, estaba interesado, como pocos otros, en la literatura científico-filosófica precedente y contemporánea, particularmente (en su condición de ex discípulo de un heraclíteo) en la discusión del heraclitismo; y finalmente hace en sus diálogos, como veremos, muchas alusiones a las doctrinas y sentencias heraclíteas, además de las escasas citas textuales, más o menos precisas. Y creo, por lo tanto, que el problema que debemos proponernos no es el del crédito, que por cierto no podemos negar a su testimonio, sino el del verdadero significado de

[23] "Natural change in Heraclitus", *Mind*, 1951.

[24] Cfr. por ejemplo L. Sichirollo, "Eraclito in Platone", *Il Pensiero*, 1959.

este último. Semejante significado no es el que atribuyen Burnet, Reinhardt y Kirk al mencionado pasaje del *Sofista,* formulado en su forma más típica por Reinhardt cuando dice que opone "la inmutabilidad y la eternidad del *cosmos* heraclíteo al cambio periódico del cosmos de Empédocles".[25]

No solamente de una lectura libre de preconceptos del pasaje del *Sofista* resulta evidente que en él no se habla de *cosmos* ni con referencia a Heráclito ni con referencia a Empédocles; sino que, de una discusión desprejuiciada del problema, resulta extraño que para la interpretación del pasaje en cuestión no se haya tenido en cuenta su paralelo con el lugar del *Banquete,* donde en el discurso del médico Erixímaco se cita la misma afirmación heraclítea de la convergencia de lo divergente consigo mismo, aludiéndose declaradamente al heraclíteo B 51.[26]

Erixímaco reconoce (186 c) que los contrarios (calor frío, amargo dulce, seco húmedo, etcétera) son muy enemigos entre sí; pero quiere que, así como Asclepio les aplicó el amor y la concordia, y dio, de este modo, el fundamento de la medicina, que, por consiguiente, está totalmente gobernada por este Amor, del mismo modo deben proceder todas las artes, que constituirían, por lo tanto, una conciliación de los opuestos: la música no menos que la medicina, la gimnasia o la agricultura. Y con este propósito cita a Heráclito, pero para corregirlo con el pretexto de interpretarlo, porque (dice) no se explica bien en su lenguaje.

La cita aquí introducida es precisamente de B 51, trayendo evidentemente a la memoria, con pequeñas diferencias del texto exacto conservado por Hipólito: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Erixímaco encuentra que es "gran irracionalidad" decir que la armonía misma es divergente o consta de divergentes; pero sugiere que acaso Heráclito querría decir que nace de cosas antes discordantes (agudo y grave), acordadas después por el arte de la música.

Es evidente que Heráclito quería expresar con audacia precisamente lo que Erixímaco llama πολλὴ ἀλογία; y Platón lo reconoce en el *Sofista,* definiendo como "más vehementes" (συντονώτεραι) a

[25] Con mucho acierto, en cambio, ha escrito A. Pasquinelli, *I presocratici,* 377: "el pasaje de Platón no prueba absolutamente nada contra Aristóteles y Teofrasto, en cuanto descuida por completo la cosmología heraclítea".

[26] Cuán esencial fuera para Heráclito la antinomia de lo convergente-divergente resulta del hecho de que ella se repite como ἀντίξουν συμφέρον en B 8, y en la misma forma del συμφερόμενον διαφερόμενον (al que se agrega συνᾷδον διᾷδον) en B 10 y además en B 91 (que creo auténtico) bajo las diferentes formas del dispersarse-concentrarse, reunirse-disiparse, aproximarse-alejarse, no sólo sucesivos sino simultáneos.

las Musas heraclíteas. Pero es claro asimismo que sabe y declara en el *Banquete* que la coincidencia e inseparabilidad de divergencia y convergencia del ser (τὸ ὄν) era aplicada por Heráclito a todo ser, tanto total (τὸ ἕν) como particular (el arco o la lira). No se halla pues en cuestión, ni siquiera en el *Sofista* 242 d, el ordenamiento cósmico, sino el ser total (τὸ ὄν, τὸ πᾶν) y su unidad y multiplicidad en relación con la amistad y la discordia.

Si la amistad y la discordia se conciben como indisolublemente unidas en su misma oposición, el ser, al que ellas son inmanentes en inseparable unión, será siempre un divergente convergente (o convergente divergente, si así se prefiere decir: cfr. B 10 y B 51), ya se trate del fuego universal, ya de todas o de cada una de las cosas que se intercambian con él: el fuego es unidad de tensiones opuestas, como es unidad de tensiones opuestas cada cosa particular a la manera del arco y de la lira. Precisamente por ser en sí y por sí unidad de opuesto, discordia concorde, guerra y paz, armonía y conflicto interno, *eros* que es *eris* (B 8, B 80), el fuego es *siempre viviente* (B 30) y genera siempre de sí mismo la multiplicidad cósmica de los opuestos, en lucha incesante y constante vínculo mutuo a un tiempo.

Todo el ser es siempre divergente-convergente, porque las dos fuerzas o tensiones opuestas son siempre inseparables entre sí; son una sola y misma, siempre inseparable del ser al que es inmanente. Este concepto heraclíteo de la realidad, que Platón destaca especialmente, vale siempre, invariablemente, ya se lo considere en la unidad del fuego, ya en la multiplicidad del cosmos, ya en la totalidad de los seres que lo constituyen o en la singularidad de cada uno de ellos. La permanencia de esta condición no excluye en modo alguno la posibilidad de la permuta recíproca entre el fuego y las cosas (τὰ πάντα), por consiguiente, no es una negación de la posibilidad de permutaciones ni constantes ni periódicas; y Platón no piensa de ninguna manera en negarlas en Heráclito.

La oposición que señala entre Heráclito y Empédocles no consiste en el hecho de que este último hubiera afirmado un ciclo de formación y disolución del cosmos que aquél hubiera excluido; sino en el hecho de que Empédocles ha separado las dos fuerzas opuestas del amor y del odio, y ha separado igualmente a ambas de los elementos sobre los cuales ejercen su acción. La unidad de las tensiones opuestas inmanentes al ser es sustituida por Empédocles por la dualidad de las fuerzas contrarias, separadas mutuamente, y separadas de los cuatro elementos. En consecuencia, ni las fuerzas ni los elementos son lo que en Heráclito era siempre el ser (fuego, cosmos, o cosas particulares), es decir, un divergente-convergente. Una de las fuerzas es divergente (y únicamente tal) y la otra es conver-

gente (y únicamente tal), y en vez de actuar juntas y conexas sobre los elementos (de los que ninguno, en su pasividad, es por sí mismo ni divergente ni convergente), actúan cada una por cuenta propia y contra la otra, y se alternan en el dominio exclusivo de los elementos, de manera que el dominio de éstos, conquistado por una de las fuerzas, significa la expulsión de la otra fuera de la masa de los elementos.

Es evidente que en lo que antecede considera el ciclo cósmico, afirmado por Empédocles, como constituido por cuatro períodos o fases, y no sólo por las dos a que se refiere Platón en el lugar del *Sofista*, que son diferentes de las dos fases (calladas aquí por Platón) en las cuales las dos fuerzas opuestas del amor y del odio coexisten en medio de los elementos y se enfrentan en una lucha que desemboca, en un caso, en el predominio creciente y en la victoria final de la fuerza unitaria que echa a la fuerza disgregadora, y en el otro, a la revancha de la fuerza echada, que logra gradualmente vencer a la opuesta y conquistar a su vez el dominio exclusivo de los elementos.

En estos dos períodos de coexistencia y lucha se da, por lo tanto, ese estado de parcial unión y parcial separación de los elementos que constituye un cosmos con su multiplicidad infinita de seres particulares, sujetos a generación y disolución. En cambio, con el triunfo (contemplado por Platón) tanto del amor como del odio, los seres particulares (condicionados por el concurso de una parcial unión y una parcial separación de los elementos) pierden la posibilidad de su existencia, y se tiene de un lado la completa fusión de los elementos en la unidad totalmente igual de la *esfera*, y del otro su completa separación en cuatro sectores (a cuyo conjunto no sabemos qué forma atribuye Empédocles): tendríamos así las dos fases extremas opuestas, en las que no hay un *cosmos* múltiple, que sólo existe en las dos fases intermedias.

Pero a esta distinción de cuatro períodos, que se halla conforme con el testimonio de Aristóteles (*Phys*., VIII, 1, 250 b 26), acompañado por la cita de un fragmento (parte final de B 26) que la crítica moderna encuentra no desprovisto de ambigüedad, se ha objetado recientemente que no resulta claro si la victoria alterna de cada una de las dos fuerzas opuestas sea tan sólo un momento, o bien una era;[27] "si se trata de momentos, se hablará de dos fases cósmicas, si de eras, se hablará de cuatro". Para este problema justamente puede servirnos de ayuda el testimonio del *Sofista* 242 d, que, respecto del ciclo cósmico de Empédocles, pone de relieve sólo

[27] Cfr. E. L. Minar, "Cosmic periods in the philos. of Empedocles", *Phronesis*, VIII, 2, 1963, pp. 127 *ss*.

dos fases diametralmente opuestas: aquellas, precisamente, por las cuales la crítica reciente se ha planteado el problema de si se trata de momentos puros o de eras. Platón, que aquí sólo se interesa por el problema de la oposición entre convergente y divergente, fuerza unitiva y disgregadora, descuida las fases intermedias del ciclo de Empédocles, que son fases de copresencia de las dos fuerzas en lucha (aunque con inverso desarrollo respectivo y con opuesto resultado final) y pone de relieve únicamente las dos fases extremas, reconociendo así (y testimoniando para nosotros) que para Empédocles eran realmente fases o eras opuestas.

Así es como su testimonio confirma el de Aristóteles y remedia la ambigüedad del fragmento de Empédocles citado por el Estagirita. Pero puede darnos semejante confirmación precisamente porque las dos fases opuestas de unidad y multiplicidad, que únicamente Platón considera en Empédocles, no son, ni una ni otra, fases de formación del cosmos (posible sólo en los períodos intermedios de copresencia de ambas fuerzas opuestas, con parcial unión y parcial separación de los elementos), sino tan sólo las dos fases extremas, de mezcla total de los elementos en la *esfera* por obra del amor, y de separación total de los mismos en cuatro masas diferentes por obra de la discordia.

La existencia del cosmos y de su multiplicidad infinitamente variada no figura entre las dos fases opuestas consideradas por Platón; quizá porque allí habría sido menos neta y evidente la diferencia del estado de convergencia-divergencia, afirmado como constante en el ser de Heráclito. Por eso no podía plantearse sobre este punto la oposición que establece Platón entre las teorías de ambos; y es un error total suponer, con Reinhardt, que oponga la inmutabilidad del *cosmos* heraclíteo a la mutabilidad periódica del *cosmos* de Empédocles.

La oposición sostenida por Platón no es entre la idea de la permanencia cósmica inalterada y la idea de un ciclo; sino entre la unidad de convergencia-divergencia propia del τὸ ὄν heraclíteo, y la disociación recíproca de las dos fuerzas de Empédocles, ninguna de las cuales puede dominar a la totalidad de los elementos (τὸ πᾶν) si no es expulsando a la otra. De la disociación recíproca de las fuerzas en Empédocles deriva su posibilidad de alternarse a turno (ἓν μέρει), del mismo modo que de la indisolubilidad mutua de las tensiones opuestas deriva en Heráclito la coexistencia permanente (ἀεί) de convergencia-divergencia como característica del ser real. La existencia del ciclo cósmico y la conflagración en Heráclito no se encuentran aquí en juego de ningún modo; por eso el pasaje del *Sofista* no puede valer ni en pro ni en contra de esa teoría, ni anular

el valor del reconocimiento platónico de la función justiciera atribuida al fuego-*dike* por Heráclito.

Con la precedente discusión creo haber respondido a las objeciones formuladas sobre este punto por Kirk en *Phronesis* 1959 ("Ekpyrosis in Heraclitus") contra mi artículo publicado en la misma revista (1958): "Evidence of Plato a. Aristotle relat. to the Ekpyrosis in Heraclitus".

4. LA COINCIDENCIA DE LOS OPUESTOS Y LA CUESTIÓN DE LOS NOMBRES. LAS TENSIONES OPUESTAS Y EL FLUJO UNIVERSAL

Debo agregar aquí, sin embargo, una importante observación, y es la de que la doctrina de la *coincidentia oppositorum*, o constante presencia de la antinomia convergente-divergente en todos los seres y en todo el ser, estaba muy lejos, según Platón, de resultar incompatible y contradictoria con la doctrina heraclítea del constante cambio y de la alternación cíclica. Esa doctrina precisamente la declara Platón en el *Teeteto* 152 d, una doctrina de gran valor (οὐ φαῦλον λόγον), y no sólo la considera como postulado implícito (doctrina secreta, enunciada sólo ἐν ἀποῤῥήτῳ) que Heráclito ofrecía al protagorismo, sino que la vincula también con la imposibilidad de dar correctamente a cualquier cosa o cualidad un único nombre unívoco: esa misma imposibilidad que Heráclito había señalado en diversas sentencias (B 32 y B 48, B 59, B 60, B 103) en sus características formas oraculares, y asimismo en todas las identificaciones de términos opuestos (B 67) que son la misma cosa en el continuo proceso de su recíproca trasmutación (B 88).

Para semejante proceso justamente un nombre correcto (ὀρθός) puede significar a un tiempo los contrarios, como βιος que indica la vida y la muerte al mismo tiempo; y un nombre unívoco (ζῆν) es querido y no querido por el único ser sabio, que es principio de vida y de muerte al mismo tiempo; y el camino en pendiente es subida y descenso a la par y simultáneamente; y cada punto de la circunferencia es al mismo tiempo principio y fin del círculo; etc. En la doctrina heraclítea del flujo, Platón, que la reconoce ligada con la unidad por tensiones opuestas propias de toda realidad, descubre precisamente la identidad de los contrarios y la ilegitimidad de los nombres unívocos que, al atribuir a una cosa o cualidad una determinación fija y exclusiva, excluirían de ella la presencia o potencialidad de la determinación contraria y la trasmutación recíproca.

Dice justamente el mencionado pasaje del *Teeteto*: "trátase de una doctrina importante: que ninguna cosa es en sí misma y por sí misma una sola; y tú no podrías dar un nombre (προσείποις) correc-

tamente (ὀρθῶς) ni a un ser cualquiera ni a una cualidad; pero si, por ejemplo, la llamas grande, resulta que podrá aparecer también pequeña; si la llamas pesada, podrá aparecer también liviana, y así sucesivamente respecto de todas las otras determinaciones, porque nada es uno solo, ni cosa alguna ni cualidad. Pero justamente por cambiar de lugar, por el moverse, por el mezclarse de las cosas entre sí, es que *devienen* todas; las cuales, en cambio, nosotros, con una expresión no correcta (οὐκ ὀρθῶς) decimos que *son*: ya que nada nunca es, sino que siempre deviene".

Este pasaje es importante no sólo porque conecta la cuestión de la *coincidentia oppositorum* con la del flujo universal, sino porque también vincula a ambas con la otra de la ὀρθότης de los nombres (que es el tema central de todo el *Cratilo*) y que, interpretada por Cratilo en el sentido vulgar, no heraclíteo, de un significado unívoco de las palabras, parecía incompatible con la teoría del πάντα ῥεῖ. Esto ha llevado a algunos críticos, por lo tanto, a ver una radical divergencia e inconciliabilidad entre el testimonio platónico y el aristotélico en relación con Cratilo;[28] pero el citado pasaje del *Teeteto* ofrece un valioso aporte para la confutación de esta supuesta antítesis y puede ofrecernos la clave de una justa interpretación del drama que Platón nos representa en el *Cratilo*. Aquí la tentativa del joven heraclíteo (que deforma la concepción de su maestro) en el sentido de buscar una ὀρθότης de los nombres en un significado unívoco —tentativa que el citado *Teeteto* declara οὐκ ὀρθός para Heráclito—, fracasa y no deja sino la posibilidad de reafirmar el πάντα ῥεῖ, que separado de la *coincidentia oppositorum*, de la que, según Heráclito, era indisoluble, debe llevar inevitablemente a las consecuencias que nos ha señalado Aristóteles, de la renuncia a los nombres y del recurso a los gestos solos como medio de expresión.

Por consiguiente, se confirma que el πάντα ῥεῖ, reiteradamente atribuido por Platón a Heráclito, era la ley de la inevitable trasmutación recíproca de los contrarios, inevitable precisamente por la inmanencia constante (ἀεῖ) de los opuestos en cada ser, el cual es siempre, sin excepción ni interrupción, divergente-convergente, o sea, unidad por tensiones contrarias. En esta vinculación entre la inmanencia de la oposición y el proceso del devenir, característico de la doctrina heraclítea y claramente señalado por Platón, está la respuesta decisiva a las objeciones que se formularon al testimonio

[28] Cfr. G. S. Kirk, "The problem of Cratylus", *Amer. Journal of Philol.*, 1951; D. J. Allan, "The problem of Cratylus", *ibid.*, 1954; R. Mondolfo, "Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito", *Riv. crit. di storia della filosofia*, 1954, y Zeller-Mondolfo, IV, notas de pp. 344 *ss.*, y 417 *ss.*

de Platón sobre el particular, testimonio acusado de haber malentendido el pensamiento heraclíteo.

Esta acusación fue levantada en la forma más categórica por K. Reinhardt en su *Parmenides und die Geschichte der griech. Philos.* (Bonn, 1916), que rechaza enérgicamente la representación tradicional que deriva de Platón, quien designa a Heráclito como filósofo del devenir. "La doctrina del flujo, como doctrina de Heráclito (escribe Reinhardt) es tan sólo un malentendido que proviene del siempre recurrente parangón del río... La idea fundamental de Heráclito constituye, en cambio, la más decidida oposición que pueda pensarse contra la doctrina del flujo, esto es, la permanencia en el cambio."

Más que esta interpretación de Reinhardt, debe reconocerse adherente al pensamiento heraclíteo la que da Platón en *Teeteto* 152 d, que relaciona el flujo y el cambio con el hecho de que nada es sólo "sí mismo", sino que todo es también su contrario, y de este su ser unidad por tensiones opuestas deriva su persistencia y su devenir al mismo tiempo. La rectificación exacta de la afirmación de Reinhardt es ésta, y no la objeción que contra ella (y su aceptación por parte de Goebel, *Vorsokrat.*, 63 *ss.*) formuló Nestle (en Zeller-Nestle, I, 635) al decir que nadie impugnó nunca en la doctrina de Heráclito el reconocimiento de una permanencia a través de las mutaciones, sino que esta permanencia sólo corresponde a la ἀρχή y no a las cosas singulares. Que es lo que sostenía acerca de Heráclito y de otros filósofos del devenir Aristóteles en *De caelo*, 298 b: "todo deviene y fluye, pero una sola cosa permanece, aquella, precisamente, de la que todas estas cosas han nacido para transformarse".

Ahora bien: ni siquiera esto es enteramente exacto, puesto que también el fuego heraclíteo tiene sus τροπαί incesantes (B 31), y en su continuo verificarse consiste justamente su permanencia eterna, como en el incesante devenir y transformarse de las cosas singulares consiste el perdurar de su existencia temporal. Y esto es lo que decía esencialmente el mismo lugar platónico (*Cratilo* 402 a), tomado más directamente en cuenta por Reinhardt: "dice Heráclito en alguna parte (που) que todo se mueve y nada está quieto, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río".

Pero para interpretar correctamente este testimonio, que proyecta únicamente el lado de la mutación y deja en la sombra el lado opuesto de la permanencia (indisolublemente ligado con el otro como el derecho con el revés de un paño o de una medalla), es necesario integrarlo con los otros testimonios platónicos, en especial

con el anteriormente citado del *Teeteto*, que dice que ninguna cosa *es una sola, sino que cada una es también su contrario y en el proceso del devenir muestra ser unidad de tensiones opuestas*. Lo cual constituye precisamente la confirmación y explicación de *Sofista* 242 c, donde se dice que el ser heraclíteo es siempre uno y muchos al mismo tiempo, simultáneamente dominado por el amor y la discordia. En cuanto a *Cratilo* 402 a, debe tenerse en cuenta, sin embargo, el hecho de que, a diferencia de otros lugares platónicos (*Teeteto* 152 d, 156 e, 160 a, 179 d-180 b; *Cratilo* 401 d, 412 d, 440 b e; *Sofista* 242 c; *Filebo* 43 a b) que aluden a la doctrina heraclítea del flujo, ostenta, con su doble "él dice" (λέγει) una intención de dar citas textuales; y la cita, aunque sea sintetizada o parafrástica, puede estar compuesta de auténticas expresiones heraclíteas, aun cuando su carácter parcial se preste a una interpretación a la que se había atenido Cratilo, que adhiriéndose exclusivamente a la idea del flujo como fugacidad de lo mutable había dejado escapar no sólo (como observa Nestle) el principio de la permanencia, sino —lo que más cuenta— el concepto de que el flujo es tránsito de un opuesto al otro, y por lo tanto implica en sí ya sea la identidad de los opuestos que se intercambian recíprocamente, sea la coexistencia continua en todo ser de las tensiones opuestas, por las que precisamente está condicionada y determinada la sucesión alterna de las formas contrarias.[29]

Pero el error de interpretación en que parece haber caído Cratilo no puede atribuirse también a Platón: y el *Teeteto* 152 d basta para documentarlo. Platón evita la unilateralidad de la interpretación de Cratilo, verosímilmente por haber tomado conocimiento directo, por su propia cuenta, del escrito de Heráclito, no conformándose con las referencias de otros. Y por lo demás, ni siquiera para Cratilo puede valer el juicio de Reinhardt (*Parmen.* 241) de que estos pretendidos heraclíteos no fueran tales en modo alguno, sino que hubieran tomado como bandera el nombre de Heráclito de la misma manera que los "pitagóricos" habrían tomado el de Pitágoras, es decir, el de un "hombre que no tuvo la menor influencia sobre el desarrollo de su doctrina". Lo cual no significa únicamente (como observó Nestle) explicar un misterio por medio de otro; sino que es contrario también a la realidad histórica documentable, como lo he demostrado, respecto de los pitagóricos, en Zeller-Mondolfo II, y respecto de Cratilo, en el escrito arriba citado.

Admitamos aun con Gigon (*Untersuch.*, p. 107), que se apoya

[29] Cfr. mi escrito sobre "Il problema di Cratilo e l'interpret. di Eraclito", en polémica con G. S. Kirk.

en los importantes estudios de E. Weerts,[30] que la oposición entre teóricos del flujo (ῥέοντες) y de la permanencia (στασιῶται) sea una falsa perspectiva, que proyecta en el pasado un punto de vista posterior presentado por el eleatismo; pero si esto sirve para distinguir la posición de Heráclito de la de Cratilo, no autoriza a considerar como error de Platón el haber reconocido en Heráclito la teoría del flujo. A este reconocimiento, que se renueva en Aristóteles cuando (*Physic.* 253 b 9) dice que algunos (los heraclíteos) sostienen "que están en movimiento no sólo algunos de los seres y otros no, sino que lo están todos y siempre, aun si la perpetua mutación escapa a nuestra percepción", Kirk objetó [31] que la idea de un cambio continuo invisible de todo, también de la mesa y de la roca (que sería el desarrollo lógico del πάντα ῥεῖ) sería "repulsiva" para Heráclito, que confiaba en el valor de la percepción.

Pero es innegable que para Heráclito lo invisible (presencia de tensiones opuestas en toda realidad) condiciona y explica la aparición de lo visible (tránsito de un estado a su opuesto), y que Heráclito cita mutaciones que se cumplen insensiblemente y sólo se advierten cuando han alcanzado cierto grado (B 88 y 126); y justamente contra estas afirmaciones heraclíteas del calor que se enfría y de lo vivo que muere, polemiza Meliso B 8, y es muy probable que tengan origen heraclíteo (B 36, B 76, B 91) también los otros ejemplos que cita Meliso, como el del hierro que se consume y se pierde, del oro y de la piedra que padecen el mismo proceso, y del nacer de la piedra y de la tierra del agua.

El mismo Kirk reconoce, por lo demás (*op. cit.* 379), que para Heráclito también las cosas estables (montañas, rocas, árboles) deben perecer: "de otro modo quedaría destruida la πολίντονος ἁρμονίη que debe asegurar la continuación del cambio entre opuestos y, por consiguiente, la conservación del cosmos". Pero para esta conservación del cosmos es necesaria, según Kirk, la medida o proporcionalidad (μέτρα) de todos los cambios, es decir, el mantenimiento constante del equilibrio: como si Heráclito no hubiese considerado la continuidad de toda existencia como sucesión de desequilibrios opuestos: saciedad indigencia, salud enfermedad, día noche, invierno verano, calor frío, seco húmedo, vivo muerto, joven viejo, etc. (B 65, B 67, B 88, B 111, B 125, etcétera).

Una continua sucesión de desequilibrios que continuamente se invierten es para Heráclito precisamente la consecuencia necesaria y la forma concreta de manifestrase de la unidad por tensiones

[30] *Heraklit und die Herakliteer*, Berlín, 1926; *Plato u. d. Heraklitismus*, Philol. suppl., 1931.

[31] "Natural change in Heraclitus", *Mind*, 1951.

opuestas, intrínseca a todo ser; por eso el incesante tránsito de uno al otro de los opuestos constituye el proceso universal de la realidad (devenir), el cual faltaría en el mantenimiento constante del equilibrio. Platón había visto bien que Heráclito reconocía en cada ser (fuera el fuego universal o cualquier cosa particular) la presencia y la acción de tensiones opuestas que hacen de cada cual un divergente-convergente, y que justamente determinan de manera necesaria en todas las cosas el ininterrumpido (aunque lento y gradual) tránsito de un contrario al otro.

¿Pero qué otra cosa significa reconocer esto sino afirmar el flujo universal (πάντα ῥεῖ) como genuina doctrina heraclítea? Caen pues las objeciones contra esta afirmación; y el testimonio platónico al respecto —confirmado además plenamente por los testimonios aristotélicos [32]— debe ser históricamente reconocido como válido, y cuando afirma aducir la palabra misma de Heráclito (*Cratilo* 402 a) puede aceptarse por lo menos como paráfrasis fiel, si no como reproducción de la fórmula heraclítea.

5. LA MULTIPLICIDAD DE LOS ECOS DE HERÁCLITO EN PLATÓN Y SU SIGNIFICADO

A través de las discusiones desarrolladas hasta aquí, me parece que resultan documentados el conocimiento y la comprensión de las doctrinas de Heráclito en Platón y el valor positivo de sus testimonios. Y esta conclusión se halla confirmada por la multiplicidad de los ecos de pensamientos heraclíteos que pueden encontrarse en Platón, y que, contrariamente a lo que parece pensar Kirk, prueban el vivo interés que sentía por el escrito heraclíteo y por sus ideas y expresiones.

Ciertamente, son pocas las citas textuales (o casi textuales) de las sentencias heraclíteas que nos ofrece Platón; pero son numerosas las alusiones (por lo general sin indicación del nombre del autor aludido) y no pocos los reflejos y ecos de expresiones heraclíteas. Las referencias ya examinadas y discutidas se refieren a doctrinas fundamentales de Heráclito; pero muchas más son las referencias a *puntos secundarios, que constituyen, sin embargo, documentos aún* más significativos de un estudio directo de la obra heraclítea. El conocimiento de principios esenciales podía, en efecto, atribuirse a la difundida notoriedad de la doctrina; pero las reminiscencias de conceptos secundarios o de expresiones particulares podían derivar únicamente de una lectura personal del escrito.

[32] *De caelo* 298 b 29; *Phys.* 253 b 9; *Topic.* I, 104 b 21; *De an.* 405 a 28; *Metaph.* I, 6 al principio, IV, 5, 1010 a 12; XIII, 4, 1078 b 14.

De allí proviene el interés de la crítica moderna por descubrir y señalar en Platón reminiscencias heraclíteas aun de limitada importancia. El ejemplo venía ya de Plutarco,[33] que notaba la derivación de la observación platónica, que el vino es revelador de las costumbres y tendencias del individuo (*Leyes* I, 650 a *ss.*), de la sentencia heraclítea sobre la dificultad de ocultar en la embriaguez la propia necedad (B 95). Algunos estudiosos modernos —como Jowett y Campbell en su edición de la *República* (Oxford 1894, III, 304)— han creído a veces poder llamar directamente "citas" algunas de estas reminiscencias, como las contenidas en *Critias* 109 b (procedente de Heráclito B 11), *Cratilo* 398 b (de B 25), *República* II, 375 b c (de B 85) y II, 376 a b (de B 97), *Timeo* 90 a y 90 c (de B 119), que más adelante recordaremos.

Por el contrario, otros críticos han negado el carácter de citas a frases referidas por Platón explícitamente como heraclíteas, considerándolas inconciliables con la propia interpretación de Heráclito. Así, todos los que, con Reinhardt, rechazan el concepto del flujo universal como característico de la doctrina heraclítea, repudian como inauténtica la cita de la frase πάντα χωρεῖ καί οὐδὲν μένει en *Cratilo* 402 a. Pero en favor de la genuinidad de la fórmula (o, por lo menos, de su significado, que Platón vuelve a afirmar en una multiplicidad de lugares que he recordado ya) debería hablar la misma expresión con que Platón la presenta: λέγει που, que es un llamado a la colocación de la frase en cierto lugar (που) del escrito heraclíteo, y es reflejo, por lo tanto, de una lectura realizada y no de una noticia oída (en cuyo caso Platón habría dicho probablemente: λέγει πως).

Claro que las citas textuales de sentencias heraclíteas no son frecuentes en Platón ni de precisa exactitud. En el mismo lugar de *Cratilo* 402 a, Platón prosigue diciendo que Heráclito "dice que no podría entrar dos veces (δίς) en el mismo río"; lo cual, ya sea que se refiera a B 12 o B 49 a, o bien a B 91 (los tres fragmentos del río que llegaron a nosotros, pero discutidos respecto a su autenticidad), en ningún caso es cita textual sino paráfrasis, aunque sea adherente al original, e importante para la inserción del δίς. Y los mismos fragmentos B 82 y B 83 —de comparación entre el hombre y el mono—, que nos han sido conservados y hechos conocer únicamente por el platónico *Hipias mayor* 289 a y 289 b, justamente por esta falta de toda posibilidad de confrontación y verificación, no podemos saber si nos dan el texto original o (como en otros casos) una paráfrasis. Sólo en caso de fórmulas singularmente incisivas y carac-

[33] *Sympos.*, III, § I, p. 664 f y fragmento del ὅτι καὶ γυναῖκα παιδευτέον, cfr. Walzer, *Eraclito*, B 95.

terísticas, como διαφερόμενον ἀεὶ ξυμφέρεται del *Sofista* 242 d y *Banquete* 187, que corresponden al συμφερόμενον διαφερόμενον de B 10, podemos alimentar cierta confianza, aun recordando otras fórmulas equivalentes, como τὸ ἀντίξουν συμφέρον de B 8 y el διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει de B 51.

De todos modos, nos interesa reconocer que también como paráfrasis o ecos los testimonios platónicos no son despreciables, tanto más cuanto que su multiplicidad demuestra el vivo interés de Platón por el Oscuro de Éfeso. Esta multiplicidad ha sido señalada por toda una serie de investigaciones, en las que han cooperado Jowett y Campbell ya recordados; E. Weerts en las justamente renombradas indagaciones sobre *Heraklit u. d. Herakliteer* (Berlín 1926) y *Plato und der Heraklitismus* (Philol. Suppl., Leipzig 1931); Olof Gigon (*Untersuch. zu Heraklit,* 1935); R. Walzer (*Eraclito,* 1939); A. Maddalena (*Eraclito nell'interpret. di Platone e Aristotele,* 1939, reproducido en *Sulla cosmol. ion. da Talete a Eraclito,* Padua, 1940); G. S. Kirk (*Heraclitus. The cosm. fragm.* 1954); L. Sichirollo ("Per una interpret. della dossogr. platonica: Eraclito in Platone", *Il pensiero,* Milán 1959); H. Fraenkel (*Dichtung u. Philos. des frühen Griechentums,* Nueva York 1951 y Munich 1962) y otros más.

Recogiendo los resultados de sus investigaciones e integrándolos con los de las mías personales, doy una lista de los fragmentos heraclíteos (según el orden de numeración de Diels-Kranz) que han hallado eco en Platón, aun sin pretender que esta lista sea completa y definitiva y sin excluir que otras posibles resonancias se nos escapen, por derivar de otras partes del escrito heraclíteo perdidas para nosotros.

1) B 5, a las que se agregan B 13 y B 37; sobre las pretendidas purificaciones con medios impuros. Ecos en *Fedón,* 81 e – 82 e.
2) B 6: el sol nuevo cada día —recordado en *República* VI, 498 a b.
3) B 8, al que se agregan B 10 y B 51: lo divergente-convergente y la armonía de los opuestos. Recordados en *Sofista* 242 d y *Banquete* 187 a b.
4) B 9: el asno que prefiere los residuos antes que el oro. Eco en *Fedón* 81 e.
5) B 10: véase B 8.
6) B 11: todo animal llevado a pacer con el látigo. Eco en *Critias* 109 b c.
7) B 12 —al que se agregan B 49 a y B 91 (fragmentos del río)— recordados en *Cratilo* 402 a. La segunda parte de B 12 (las almas exhaladas de la humedad) unida con B 31 (proceso de

las trasmutaciones del fuego) resuena, según Fraenkel, en *Timeo* 70 c y 91 a.

8) B 13: Véase B 5.
9) B 16: aquello que nunca se pone —eco en *Cratilo* 412 c *ss*.
10) B 18: lo inesperable, si no se lo espera, es inaccesible (ἄπορον) —Reflejo en *Timeo* 51 a b, según Fraenkel.
11) B 25: a mayores muertes, mayores suertes —eco en *Cratilo* 398 b.
12) B 28: Dike apresará a los artífices de engaños —eco en *Cratilo* 412 c *ss*.
13) B 30: el cosmos es fuego siempre viviente —reflejo en *Teeteto* 153 a.
14) B 31: Véase B 12, parte II.
15) B 32: el único sabio quiere y no quiere el nombre de Zeus —vuelto a pensar en *Cratilo* 412 c *ss*. (es justo llamarlo Δία). Unido a las sentencias sobre la ὀρθότης de los nombres (B 48, B 59, B 60, B 67, B 88, B 103) —eco en *Teeteto* 152 d (no correcto dar un nombre único).
16) B 36: el alma muere en agua pero renace de ella —unido a B 117 y 118 (alma fuego y luz seca). Reflejo en *Fedón* 96 b (el fuego principio pensante).
17) B 37: véase B 5.
18) B 48: véase B 32, parte II.
19) B 49: uno vale diez mil, si es óptimo —eco en *Gorgias* 490 a.
20) B 49 a: véase B 12.
21) B 51: lo divergente concorde consigo mismo —véase B 8 y B 10.
la armonía del arco y de la lira —adaptación en *República* IV, 439 b c.
22) B 52: unido a B 70 (las diversiones de los niños) —reflejos en *Leyes* I, 644 d e; VII, 803 c d; X, 903 d e.
23) B 53: véase más adelante B 80.
24) B 58: los médicos que cortan, queman —ecos en *Gorgias* 521 e y *Político* 293 b.
25) B 59: el camino recto y el curvo son uno solo e idéntico —reflejos en *República* 435 d e, 456 b c, 504 b e.
26) B 60: el camino hacia arriba y hacia abajo —reflejos en *República* 515-521 (mito de la caverna) y en *Filebo* 43 a b.
27) B 61: el mar, agua saludable para los peces, deletérea para los hombres —reflejos en *República* 612 a y en *Timeo* 92 b.
28) B 66: el fuego juez y ejecutor de justicia (véase B 16) —eco en *Cratilo* 412 c *ss*.
29) B 67: véase B 32, parte II.

30) B 70: véase B 52.
31) B 73: no actuar ni hablar como dormidos —reflejo en *República* VII, 520 c d.
32) B 80: la guerra es común (vincular con B 53: pólemos padre y rey) —ecos en *Leyes* I, 625 e-626 a.
33) B 82 y B 83: confrontaciones entre hombre y mono —citadas en *Hipias mayor* 289 a b; ecos en *Teeteto* 161 c.
34) B 85: difícil luchar con el *Thymós* —reflejo incierto en *República* II, 375 b c.
35) B 88: lo mismo es vivo y muerto, despierto y dormido, etc. —ecos en *Fedón* 70 c ss. y en *República* IV, 431 b c. Kirk (*Cosm. fragm.* 15) piensa en influencia pitagórica; pero *Fedón* 71 b c cita los mismos contrarios que los de Heráclito B 88 y B 126.
36) B 95: es difícil ocultar la necedad bajo la acción del vino —Plutarco lo confronta con *Leyes* 649 e ss.
37) B 97: los perros ladran a quienes no conocen —eco en *República* II, 376 a b.
38) B 101: me he investigado a mí mismo —probable reminiscencia en *República*, II, 368 c d.
39) B 101 a: los ojos, mejores testigos que las orejas —reflejo en *República* VI, 507 c d.
40) B 103: véase B 32, parte II.
41) B 107: malos testigos son los ojos y las orejas de quien posee alma bárbara. Fraenkel (*American Journ. Philol.* 1938), lo liga con *República* VII, 533 d.
42) B 111: la enfermedad hace grata la salud, etc. —reflejos en *Fedón* 60 b y 70 e.
43) B 114: juego de palabras entre ξὺν νῷ y ξυνῷ, y confrontación con νόμῳ. Probable reminiscencia en *Leyes* 957 c (vinculación entre νόμος y νῷ) y *Leyes* 644 e – 645 b (la ley como guía).
44) B 117: el ebrio, guiado por un niño, no sabe a dónde va —ecos en *Fedón* 79 c (el alma vacilante como embriagada) y 82 d (gente que no sabe a dónde va).
45) B 118: el alma luz seca (véase también B 36 y B 117) —eco en *Fedón* 96 b (el alma fuego).
46) B 119: el *ethos-daimon* —desarrollos en *Timeo* 90 a y 90 c.
47) B 125: el *kykeón* no agitado se descompone —reflejos en *Teeteto* 153 a (la vida es movimiento, la quietud muerte) y 153 b (aplicación al cuerpo y al alma).
48) B 126: véase B 88.
49) B 129: Pitágoras, que de las escrituras ajenas forma su sabiduría —aplicado a Dionisio de Siracusa en la *carta* VII, 391 b.
50) B 130 (dudoso): no conviene ser burlón hasta el punto de pa-

recer ridículo ante sí mismo. Diels-Kranz remiten (en nota) a *Banquete* 189 b.

Respecto de otros posibles ecos, me brinda una cortés indicación epistolar el eminente estudioso de Heráclito M. Marcovich. Así, al eco de B 12 señalado en *Cratilo* 402 a (y al probable de *Cratilo* 401 a), debe agregarse: *Cratilo* 440 b c, *Teeteto* 152 d e, 179 a *ss.*, 180 d. De B 40 (la *polimathía* que no enseña a tener intelecto) tenemos resonancias en *Leyes* 811 a b y 819, además de *Eratos* 133 y *Alcibíades* II, 147 a. Y de B 79 (el hombre niño respecto al numen) Lascaris Commeno ve un reflejo en *Hipias mayor* 289 a b.

El número de las resonancias heraclíteas en Platón resulta, así, innegablemente considerable y tal como para documentar un conocimiento indiscutible del escrito de Heráclito. Y esta conclusión confirma, por lo tanto, la importancia de los testimonios platónicos sobre Heráclito; pero esto es precisamente lo que hace necesario evitar y corregir interpretaciones apresuradas y erróneas de los mismos: éste es justamente el propósito de la presente contribución a la revalorización de esos testimonios.

•

APOSTILLA

Debo agregar aquí que M. Marcovich, en su doctísimo artículo *Herakleitos* en *R. Enc.* (Pauly-Wissowa), Bd. X, col. 245-320, llega a conclusiones que divergen de las mías en cuanto al *Conocimiento de Heráclito en Platón* (col. 313-314). Marcovich, al igual que Kirk, declara que semejante conocimiento es "muy limitado", y niega el carácter de "cita directa" a las referencias platónicas que pretenden presentarse como tales, reconociendo tan sólo paráfrasis, alusiones y reflejos (que, por ejemplo para B 126b, supone realizadas sólo a través de la fuente indirecta de algún heraclíteo), aun admitiendo que sean patrimonio heraclíteo (*heraklitisches Gut*) las afirmaciones de *Phaedo* 70 E *ss.* (los contrarios proceden de los contrarios) y de *Theaet.* 152 D (nada es jamás uno, sino que siempre es también su contrario y siempre todo deviene de su moverse y mezclarse). Conforme con esta última acepción, no puedo consentir en cambio las conclusiones negativas de Marcovich y de Kirk. Y creo que la discrepancia de nuestras conclusiones se funda en una diversidad de criterio metodológico al que nos atenemos.

Marcovich, por ejemplo, en lo referente a los dos fragmentos B 82 y B 83, suministrados por *Hipp. mai.* 289 A-B, considera altamente probable —y lo confirma en *Heraclitus*, editio maior, Mérida, 1967, p. 485— lo que ya Zilles (*Rh. Mus.* 1907) había sostenido

respecto de B 83: que no son nada más que una derivación del heraclíteo B 79; que parte, sin duda, de un punto de vista análogo, pero aplicado a un aspecto diferente. El punto de vista común a B 79, B 82 y B 83 reside —como lo había advertido Gigon (*Unters.* 136)— en la desvalorización de la dignidad que el hombre se arroga, cumplida por ese tipo de razonamiento proporcional, cuya frecuencia en Heráclito ha sido sostenida por Fraenkel, que ha supuesto su derivación del descubrimiento pitagórico de la proporción matemática. Dice B 79: "el hombre puede llamarse infante ante Dios, como el niño ante el hombre". Esto es, el hombre es a Dios como el niño es al hombre.

Aquí parece evidente que el aspecto bajo el cual se confrontan los tres términos de la proporción (mayor: Dios; medio: hombre; menor: niño) es el de la capacidad espiritual propia de cada uno. Pero es igualmente evidente que una relación proporcional análoga podía aplicarse también, cambiando el término menor, a otros aspectos: la sabiduría, la belleza y cualquier otro valor (καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν).

¿Qué es, entonces, más probable que esto: que Heráclito desarrollara la *confrontación aun bajo otros aspectos* y *en relación con* otros términos menores? Y si el autor del *Hipias mayor* nos atestigua que Heráclito lo ha hecho, ¿con qué fundamentos podemos tachar de falsa su declaración y sostener que no disponía de ningún texto heraclíteo correspondiente, sino tan sólo de la afirmación de B 79 relativa al grado de capacidad espiritual? Puesto que *Hipp. mai.* 289 A-B afirma en forma explícita que existe un dicho de Heráclito cuya exactitud no debe ignorarse (ὦ ἄνθρωπε, ἀγνοεῖς ὅτι τὸ τοῦ Ἡρακλείτου εὖ ἔχει;). Este dicho declara que el más hermoso de los monos es feo en relación con la estirpe de los hombres (B 82); pero —agrega Platón inmediatamente — Heráclito no se detuvo en esto, sino que le agregó un complemento (que integra la proporción): "¿o acaso Heráclito no dice justamente también esto: que el más sabio de los hombres, en comparación con el Dios, parece un mono en cuanto a sabiduría y belleza y todos los demás aspectos?" (B 83).

Es evidente que se da B 83 como complemento del concepto expresado en B 82, de manera que los dos fragmentos están presentados *como partes de un mismo contexto heraclíteo,* que desarrolla todo el razonamiento proporcional. Si este concepto se halla referido en forma textual o parafraseada, es cuestión insoluble para nosotros en el estado actual de nuestra documentación; pero es innegable que nuestro testigo pretende referirnos conceptos expresados por Heráclito. Y es también probable que formara parte del mismo contexto B 79 y que, como formulación más genérica, precediera a

los otros dos fragmentos más específicos. Pero reducir B 82-83 a mera deformación de B 79, me parece absolutamente injustificado.

Permítaseme repetir lo que he escrito en otro lugar (Zeller-Mondolfo, IV, 107 *ss.*) reclamando que se reaccionara contra la "tendencia a considerar no auténticos algunos fragmentos [heraclíteos] sólo porque aparezca en ellos una repetición" (a veces supuesta, no real, como en el caso de los fragmentos del río) de ideas ya expuestas en otros fragmentos. No sólo en otros autores de la época aparecen afirmaciones de un mismo pensamiento renovadas varias veces, como en Parménides las tres aseveraciones de la coincidencia entre pensar y ser (B 3, B 6, B 8), sino que Heráclito, tal como lo observaron Reinhardt (*Parmen.* 62, n. 1) y Jaeger (*The theology*, etc., 231, n. 43) gustaba "repetir e inculcar sus principios de acuerdo con el carácter profético de su lenguaje y con su misión de *despertador* de los durmientes".

Como he dicho, la divergencia de las conclusiones, en casos como el presente, deriva de una diversidad de criterios o supuestos: frente a testimonios de autores presumiblemente informados, yo me atengo al supuesto de su veracidad en cuanto se hallen de acuerdo y no en conflicto con otros datos o documentos válidos; Marcovich y Kirk parecen sentirse críticamente obligados a no prescindir de la hipótesis de su falsedad (intencional o no) sino cuando esos testimonios tengan una confirmación perentoria en otros documentos o fuentes indiscutibles que, en muchos casos, nos pueden faltar por las lagunas existentes en nuestra información.

En la discusión sobre la falsedad o veracidad de un testimonio, creo que incumbe al crítico la misión de la prueba de la supuesta falsedad, antes que exigir del testimonio mismo la prueba de su veracidad. Es a la acusación a quien corresponde, en un proceso penal, demostrar la culpabilidad del imputado, y no a éste documentar la propia insospechabilidad frente a acusaciones no acompañadas de pruebas.

CAPÍTULO TERCERO

Los testimonios de Aristóteles sobre Heráclito

1. LAS EXIGENCIAS TEÓRICAS Y LAS DEFORMACIONES DE LA REALIDAD HISTÓRICA

Los testimonios de Aristóteles sobre la filosofía anterior, que por largo tiempo han gozado de amplio prestigio entre los historiadores, han caído en acentuado descrédito en los últimos decenios debido al particular relieve en que se han puesto las alteraciones que el pensamiento de otros autores sufre en las noticias que el mismo Aristóteles suministra. Pero es oportuno señalar que esas alteraciones se hallan en estrecha conexión con el mismo impulso que ha incitado a Aristóteles a ocuparse de la filosofía precedente, impulso que nace de una tendencia intrínseca de la especulación griega desde sus propios comienzos.

La exigencia de un examen preliminar de la filosofía anterior, que Aristóteles sostiene al comienzo de sus investigaciones teóricas, responde a la misma necesidad de discusión inherente a toda especulación filosófica, que aparece ya en las primeras manifestaciones polémicas legadas por los presocráticos (Jenófanes, Heráclito, Parménides, etcétera), que comienzan, con la crítica del pensamiento ajeno, la expresión de las propias ideas; y llega a adquirir conciencia de su propia función en la proclamación socrático-plató-
conciencia de su propia función en la proclamación socrático-platóni-ca de la necesidad del *elenchos* como fase primera de la investigación.

Aristóteles declara, precisamente, que como comienzo de toda investigación teórica debemos pasar revista "a las opiniones de aquellos que se dedicaron antes que nosotros a la búsqueda de la verdad" (*Metaph.* 983 b), y nos han preparado el camino tanto por medio de las conquistas cognoscitivas que nos han trasmitido, como a través de las mismas deficiencias e incomprensiones que revelan, las que nos dan ocasión para ejercitar nuevas investigaciones y para afinar nuestro pensamiento. Esta revista, aunque subordinada a los fines de la especulación teórica, asume con Aristóteles un carácter historicista al vincularse con su concepción del desarrollo, se-

gún la cual los momentos sucesivos en que se presentan los problemas y los pensadores le parecen ligados entre sí por vínculos de continuidad.[1]

Pero justamente en la subordinación de la exigencia histórica a una finalidad teórica, los momentos anteriores valen como fases preparatorias o potencialidades, que sólo en los momentos sucesivos llegan al acto, y por lo tanto sólo por medio de estos momentos pueden lograr su adecuada comprensión y valuación. Es por eso por lo que la última fase del desarrollo (que para Aristóteles, naturalmente, lo constituye su sistema) se convierte en la clave para la interpretación de todas las fases precedentes. El resultado de esta orientación, que ha sido puesta de manifiesto en forma crítica sobre todo por Cherniss,[2] es precisamente la aplicación de la problemática propia del sistema aristotélico a la consideración y comprensión de toda la filosofía anterior, encerrada así en el lecho de Procusto de la investigación de las cuatro causas, y juzgada como una serie de tentativas y de esbozos imperfectos de la misma. Es cierto así que esto da lugar a deformaciones de la realidad histórica de las etapas anteriores, descuidando o ignorando problemas ajenos al sistema aristotélico, que habían interesado sin embargo a sus predecesores; y aquí reside el defecto de los testimonios aristotélicos, esclarecidos sobre todo por la crítica reciente.

Pero, por otra parte, no debe desdeñarse el hecho de que en todo ello actúa una suerte de conciencia de presencia o de contemporaneidad de la historia, por la que se cree que el presente contiene en sí al pasado y es capaz de proyectar su propia luz sobre el mismo, dando mayor evidencia a los aspectos que no eran aún suficientemente claros a la conciencia de su tiempo a causa de su desarrollo aún imperfecto.

Por lo tanto, si es innegable que la filosofía más madura, en su función de intérprete de la precedente, puede alterar matices y formas de la realidad original, y perder de vista algunos elementos y

[1] Cf. para este punto W. Jaeger, *Aristóteles*, cap. XII; R. Mondolfo, *Veritas filia temporis en Aristotele* (cap. I de *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Buenos Aires, 1964) y *Problemas y métodos de investigación* (Buenos Aires, 1961), cap. II; M. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milán, 1950, cap. IV; L. Sichirollo, *Aristotelica*, Studi urbinati, 1953; K. von Fritz, *Aristotle's contrib. to the practice and theory of historiography*, University of California Press, 1957.

[2] *Aristotle's criticism of presocr. philos.*, Baltimore, 1935; *Aristotle's criticism of Plato a. Acad.*, Baltimore, 1944. Algunas aplicaciones de las conclusiones de Cherniss han sido llevadas a cabo por Mc Diarmid, *Theophrastus on the presocratic causes* (Harvard Studies in classic. philol., 1953); J. Kerschensteiner, *Der Bericht d. Theophrast. über Heraklit* (Hermes, 1955); L. Tarán, *Parmenides* (Princeton, 1965), cap. IV y Appendix II.

aspectos que ya no tienen vida en sus propios intereses actuales, es cierto sin embargo que los lineamientos que pone a la luz no pueden estar totalmente desprovistos de fundamento histórico, por su misma derivación de las fases anteriores.

En consecuencia, los testimonios de esta filosofía posterior deben ser evaluados críticamente con mucho rigor, pero deben también tenerse en cuenta por los datos que ofrecen. Y las eventuales divergencias entre tales testimonios y los restos fragmentarios que nos han llegado de los autores a que se refieren constituyen problemas susceptibles de ser investigados y discutidos, más que causa suficiente de inmediato repudio, especialmente cuando sabemos que el testigo tuvo conocimiento directo de los escritos de que habla.

2. EL CONOCIMIENTO ARISTOTÉLICO DE HERÁCLITO

Precisamente éste es el caso de Aristóteles en lo que respecta a Heráclito. En las obras del Estagirita hay por lo menos dos indicios (o documentos) que revelan su *conocimiento directo del libro* de Heráclito: se trata de las dos declaraciones relativas tanto a los defectos estilísticos como a la actitud de absoluto dogmatismo que caracterizan el escrito del efesio.[3]

En *Rhetor.* III, 6, 1047 b, Aristóteles declara que el escrito de Heráclito es uno de los más difíciles de someter a puntuación, porque a menudo no resulta claro si una palabra, colocada en medio de la expresión de dos conceptos diferentes, pertenece al primero o al segundo de los miembros; y ofrece como ejemplo de semejante ambigüedad el comienzo mismo del libro, donde no está claro si el ἀεί colocado entre la afirmación de la realidad del *logos* y la de su incomprensión por parte de los hombres tenga que atribuirse a la primera afirmación o a la segunda.

Es evidente que, sin una lectura directa del libro de Heráclito, Aristóteles habría podido conocer a través de una cita ajena que el fragmento en cuestión contenía la señalada ambigüedad, y acaso también que se hallaba colocado al principio de la obra; pero no habría podido afirmar que el defecto estilístico que ostentaba no representara un caso aislado, sino que constituyera una característica común a todo el escrito. Adviértase que Aristóteles cita expresamente el σύγγραμμα heraclíteo, de manera que la interpretación restrictiva de Kirk (*Heracl. cosm. fragm.*, p. 19) según la cual aquél habría recurrido únicamente "to a good collection of sayings", antes que a la obra integral, nos parece arbitraria.

[3] A estas dos declaraciones se refiere también Cherniss, *Arist. critic. of presocr. philos.*, p. 339.

Podemos extraer análoga conclusión del testimonio relativo al absolutismo dogmático de las opiniones heraclíteas.

En *Eth. nicom.* 1146 b, 25 *ss.*, Aristóteles se refiere a aquellos que, al profesar una opinión, no manifiestan la mínima hesitación dubitativa, sino que creen poseer la certeza absoluta propia de la ciencia. "Algunos hay, en efecto, que tienen en las cosas sobre que opinan una fe no inferior a la que otros tienen acerca de las cosas sobre las que tienen conocimiento científico: ejemplo manifiesto de ello es Heráclito." Lo cual se explica en *Magna mor.* II, 6, 1201, donde se aclara en qué sentido la opinión dogmática manifiesta una apariencia no diferente de la ciencia: "si pues la opinión será enérgica por estar segura de sí misma y refractaria a las objeciones, no diferirá de la ciencia, en tanto se tenga una opinión, confiar que la cosa sea tal como se opina, a la manera en que Heráclito de Éfeso tiene opinión semejante respecto de las cosas que le parecen a él".

Esta característica tampoco podía ser reconocida como constante y afirmada como tal, si se hubiera basado en un conocimiento parcial y de segunda mano, como si se tratara de alguna sentencia conocida por citas ajenas, puesto que no le habría permitido excluir que la citada opinión fuera sostenida en otras partes del escrito por demostraciones o discusiones ante posibles objeciones. Para señalar la pretensión dogmática señalada como característica del modo de opinar propio de Heráclito, se requería un conocimiento directo de su obra, de modo que también en esta observación puede reconocerse un documento o indicio de la lectura personal del escrito de Heráclito. No parecen compatibles con tal conocimiento las dudas o hipótesis críticas que reducen a malentendidos de juicios platónicos ciertas informaciones que Aristóteles presenta como noticias de hecho, tal por ejemplo la noticia que da en *De caelo* 279 b, 12, según la cual Empédocles y Heráclito coincidían en atribuir al cosmos una alternativa de generación y disolución —que Kirk (*op. cit.*, pp. 17 *ss.* y 25) quisiera interpretar como probable confusión de la observación hecha por Platón en *Sofista* 242 e, al señalar un contraste entre ambos filósofos. Volveré más adelante sobre este punto (§ 9).

Tampoco parece compatible con dicho conocimiento del escrito de Heráclito la hipótesis que Marcovich (*Herakleitos* en Pauly Wissowa *R. Enc.*, col. 297 y 315; *Estudios de filos. gr.*, Mérida, 1965, pp. 34 *ss.*) da por cierta, de que el Estagirita, al atribuir a Heráclito en *Phys.* 205 a, 3 —como el mismo Marcovich admite— la afirmación de una conflagración universal, no tenía otro fundamento que la aplicación de su propia premisa general: ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἔστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο (*Phys.* 204 b, 33) y el intercam-

bio entre Heráclito y Empédocles supuesto ya por Kirk. Deberé volver también sobre este punto (al final del § 13).

Es cierto que reconocer al Estagirita un conocimiento directo del libro de Heráclito no excluye la posibilidad sostenida por Marcovich (*R. Enc.*, col. 314), en el sentido de que varias de las citas ofrecidas por él sean libres y no literales. Pero esta posibilidad no puede *ni* excluirse *ni* comprobarse —trátese de Aristóteles o de Platón o de cualquier otro testigo— sino en la medida en que dispongamos de citas de los mismos pasajes en otras fuentes que nos permitan su confrontación. Por otra parte, también tienen su valor las citas libres, cuando provienen de un conocimiento efectivo del texto.

3. INTERFERENCIAS PERTURBADORAS DE EXIGENCIAS TEÓRICAS

Sin embargo, aun reconociendo que eventuales citas libres pueden tener valor, y que en Aristóteles son inadmisibles distracciones y equívocos tan graves como los que tienden a atribuirles Kirk y Marcovich, debe concederse que, incluso en lo que se refiere a las noticias tomadas por él de fuentes directas, podían producir efectos perturbadores sus exigencias teóricas, en cuanto intentaba sobreponerlas al dato histórico para minar su validez. De esta manera se engendran contradicciones e incertidumbres; pero ello no obstante, la realidad histórica no deja de imponerse al propio reconocimiento del mismo Aristóteles.

Es verdad, por ejemplo, que —tal como lo ha destacado oportunamente Cherniss (*op. cit.*, pp. 84 *ss.*)— las diversas declaraciones de Aristóteles, relativas a la negación que hace Heráclito del principio de contradicción, se manifiestan un tanto discordantes entre sí. Así declara en *Metaph.* 1005 b, 23 *ss.*: "imposible es pensar que una misma cosa cualquiera sea y no sea, *como algunos creen* que dice Heráclito; pues no es necesario que lo que uno dice, también lo piense". Lo cual, por un lado, arroja sobre los innominados τινές (acaso en opuestas orillas Parménides y Protágoras) la interpretación de Heráclito cual negador del principio de contradicción, sin excluir, por lo demás, que semejante negación haya sido expresada por él mismo, pero sólo insinuando que no podía estar convencido de ella: lo que no condice con el carácter de convicción dogmática que el mismo Aristóteles (tal como lo hemos recordado) encuentra en las opiniones de Heráclito.

En forma algo diversa, Aristóteles dice en *Metaph.* 1062 a, 31 *ss.*, que: "fácilmente, interrogando de esa manera, se habría inducido al mismo Heráclito a convenir que es imposible que sean verdaderas proposiciones opuestas acerca de los mismos sujetos; pero él, sin

comprender el valor de las propias palabras, convirtió en propia tal opinión". Aristóteles no revierte aquí sobre otros autores la responsabilidad de atribuir a Heráclito la *coincidentia oppositorum* y la negación del principio de contradicción; pero asume tal responsabilidad por su propia cuenta, insinuando no que Heráclito pudiera no hallarse convencido de ellas, sino que no comprendiera la gravedad de las propias afirmaciones.

En cambio, en *Metaph.* 1012 a, 24, se habla sin más de la "opinión de Heráclito, que sostiene que todas las cosas son y no son"; y en *Top.* 159 b, 30 escribe: "por esa razón, los que refieren las opiniones ajenas, diciendo por ejemplo que el bien y el mal son la misma cosa, como sostiene Heráclito, no admiten que sea imposible la presencia simultánea de los contrarios en el mismo ser, no ya porque esta imposibilidad les parezca inadmisible, sino porque, siguiendo a Heráclito, hay que responder así". Aquí, pues, se atribuye decididamente a Heráclito, como su propia opinión, la negación del principio de contradicción; opinión sobre cuya autoridad juran los partidarios, que no saben darle por su propia cuenta otra justificación. Y de la misma manera *Phys.* 185 b, 19 *ss.*, invoca como heraclítea la afirmación de la identidad de bien y mal, de manera que nos encontramos aquí en presencia de tres diferentes versiones: *1)* que la negación del principio de contradicción haya sido atribuida por alguien a Heráclito, sin que Heráclito la pensara realmente, aun habiéndola expresado; *2)* que indudablemente aparece implícita en sus propias palabras, pero sin que él comprendiese realmente su gravedad; *3)* que deba reconocérsela como efectiva opinión suya, tal como hacen aquellos de sus partidarios que, al profesarla, no saben justificarla sino con la autoridad del nombre de Heráclito.

Pero la oscilación entre estos juicios opuestos no excluye que en todos los casos aparezca citado el mismo dato histórico de la negación del principio de contradicción y de la afirmación de la *coincidentia oppositorum*, como expresadas por Heráclito. Estas expresiones chocaban, por cierto, de la manera más viva, con las exigencias lógicas de Aristóteles, a quien le parecían más bien inconcebibles. Pero el repudio de las mismas se le presentaba más que nunca necesario porque —frente al rechazo de Parménides— habían encontrado la aceptación de otros (Protágoras y afines) que se apoyaban justamente en la autoridad del nombre de Heráclito.

De aquí la tentativa de Aristóteles de sustraerles semejante apoyo, insinuando que Heráclito no podía pensar lo que decía, o no se daba cuenta de la gravedad de sus afirmaciones ni de sus implicaciones. Estas insinuaciones documentan la repugnancia de Aristóteles a reconocer el dato histórico en cuestión, y representan una

superposición de la exigencia teórica a la histórica. Pero vemos, sin embargo, que Aristóteles no puede sustraerse al reconocimiento del hecho y llega incluso a expresarlo a veces sin reservas.

Lo cual es importante, sin duda, porque se trata de la característica que, quizá más esencialmente que cualquiera otra, distingue al heraclitismo de todas las demás doctrinas de la época, es decir, de la afirmación de la *coincidentia oppositorum*, de la que Aristóteles cita repetidas veces justamente uno de sus ejemplos típicos, esto es, la proposición de que "bien y mal son la misma cosa" (B 58), la que (además de la cita de Hipólito, *Refut.* IX, 10, 3) reaparece después en Simplicio (*Phys.* 56, 7 y *Phys.* 82, 20) por derivación del mismo Aristóteles.

4. LA SUTILEZA Y MOVILIDAD DE LA "ARJÉ"

No cabe duda alguna que en Aristóteles falta todo testimonio sobre la conexión que guarda en Heráclito la identidad de los opuestos con la ley del flujo, que es el cambio de un contrario al otro, y ello pese a que el mismo Aristóteles define el cambio como el paso de un opuesto al otro. Pero lo manifiesta como objeción decisiva contra todo monismo, en tanto que Heráclito lo asociaba a su aparente monismo en virtud del principio de la *coincidentia oppositorum*. Por otra parte, Aristóteles ni siquiera declara tan explícitamente como Platón el nexo entre la idea del flujo o movimiento y la elección del fuego como *arjé* universal. Pero lo mismo que en Platón, declara el vínculo entre la función inherente a la *arjé*, que es la de penetrar y gobernar todas las cosas, y la necesidad de que abrigue en su seno las condiciones que le permitan la máxima movilidad y capacidad de penetración. Aquí justamente no puedo coincidir con Cherniss (*op. cit.*, 14 *ss.* y 381) a quien parece que, al atribuir a Heráclito la afirmación del fuego como elemento y principio universal, por ser el más sutil (μικρομερέστατον) entre todos los cuerpos simples, Aristóteles obedeciera a una intención de reducir la concepción heraclítea a una forma de atomismo, expuesta a las objeciones a que está sometida la teoría atomística. Creo en cambio que la inclusión de esta concepción en el contexto de los antecedentes históricos constituidos por las primeras especulaciones filosóficas y religiosas, y el reconocimiento del paralelismo entre el testimonio aristotélico y el de Platón (desconocido por Bäumker) pueden llevarnos a entender de manera diversa y a justificar la información de Aristóteles.

La exigencia de la sutileza y casi incorporeidad del principio universal, del que todas las cosas derivan y por el que todas son contenidas y gobernadas, la sentían todos los naturalistas jónicos en vista

de la posibilidad misma de las funciones de omnipresencia, omnipenetración y dominio universal que se atribuían a ese principio, esto es, en relación con su propia capacidad de acción y función de causa, que incluía (más o menos explícitamente) también el conocimiento de la realidad por él dominada. La exigencia del dominio universal por parte de la *arjé* se halla presente ya en los primeros filósofos: así como el *ápeiron* de Anaximandro había de περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, así también el aire de Anaxímenes había de περιέχειν καὶ συγκρατεῖν todas las cosas, y ser su principio de movimiento y animación; por eso tenía que ἀεί κινεῖσθαι a la par del alma, con la que Anaxímenes (B 2) lo identificaba.

Así también por la movilidad y las condiciones que la misma implica, se trata de una exigencia que todo el pensamiento filosófico y religioso presocrático sentía generalmente, tanto por la *arjé* como por el alma, mancomunadas por la función motriz que a ambas se les hace ejercer.

"La movilidad perenne [he dicho otra vez, en Zeller-Mondolfo, II, p. 228], común al alma y al principio universal, implicaba esa exigencia de 'no solidez', por lo que Aristóteles observaba (*Metaph.* 989 a) que ninguno de los naturalistas había elegido la tierra como principio. La antítesis entre μεγαλομέρεια (de la tierra) y λεπτομέρεια (de agua, aire, fuego) se asociaba también al dualismo órfico de σῶμα y ψυχή, en el acto en que de la sustancia del alma se consideraba lleno el cielo; de aquí vemos que a la tierra se contrapone el éter (fuente de las almas) como λεπτώτατον πάντων χρημάτων en un fragmento de Eurípides (484), que Rohde había reconocido ya como reflejo de concepciones órficas. Y en el concepto de κενόν los pitagóricos hacían confluir el de πνεῦμα o ἀήρ, δοκῶν ἀσώματος εἶναι (Aristóteles, *Phys.* IV, 4, 212 a), considerando el grado de incorporeidad como grado de sutileza y movilidad (ὅσῳ δὲ λεπτότερον καὶ ἀσωματώτερον καὶ ἧττον ἐμποδιστικόν (*Phys.* IV, 8, 215 b)."

Por eso también (dice Aristóteles en *De an.* I, 9, 405 a) les pareció a algunos que el alma era fuego, puesto que éste también es λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἔτι δὲ κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τ'ἄλλα τρώ τως. Y por eso (agrega) Heráclito lo identifica con la exhalación (alimentación del fuego) ἐξ ἧς τ'ἄλλα συνίστησιν καὶ ἀσωματώτατον καὶ ῥέον ἀεί.

5. EL TESTIMONIO DE PLATÓN Y EL DE ARISTÓTELES

Pero no había sido Aristóteles el primero en señalar entre los presocráticos, y particularmente en Heráclito, esta conexión entre la movilidad y la sutileza o casi incorporeidad, en virtud de la cual el pri-

mer principio tiene que poder penetrar en todas partes y ejercitar en todas su acción causal dominadora. Tal como lo señalé antes,[4] Platón lo había precedido en esta observación cuando decía en *Cratyl.* 412 *ss.*: "Aquellos que creen que todo está en movimiento, piensan que la mayor parte de este todo sea tal que no hace otra cosa que circular; pero hay algo que penetra a través de este todo y merced a cuya acción se producen todos los acontecimientos y que es el más rápido y sutil de los seres, puesto que de otro modo no podría andar por todo el universo que se mueve si no fuera el ser más sutil, de manera que nada tiene que ser ante él impermeable, y si no fuera el más rápido, de manera que pudiera disponer de los otros seres como si fueran inmóviles..."

Es pues el único principio que "gobierna los seres, penetrándolos (διαιόντα) y calentándolos (καιόντα)"; por eso Platón recuerda más adelante que Heráclito —al que alude sin pronunciar su nombre— lo identifica con el fuego que no se extingue nunca.

Si vinculamos el testimonio de Aristóteles con el de Platón, veremos que la exigencia de la sutileza, ligereza incorpórea, movilidad, velocidad y capacidad de penetración superiores a las de cualquiera otro ser, es atribuido en ambos testimonios al fuego heraclíteo en vista de su función de causa y gobierno universal y en relación con la idea del flujo de todas las cosas. Pero en Platón resulta claro que la exigencia de la movilidad, sostenida respecto de la *arjé* en vista de la movilidad de todas las cosas, no guarda relación con el principio ὅμοιος ὁμοίῳ, porque en la misma comunidad del movimiento surge la antítesis de la diferencia cuantitativa, debiendo ser la *arjé* "el más rápido de los seres, de tal manera que pueda disponer de los otros como si se hallaran inmóviles".

Ahora bien, este elemento de antítesis, cuya exigencia Platón deducía verosímilmente del mismo Heráclito, no se halla explícitamente señalada por Aristóteles en *De anima* 405 a; pero resulta implícito en la definición de la *arjé* y del alma como principio sumamente sutil e incorpóreo, que en virtud de esta característica diferencial se mueve y mueve en primer término las otras cosas. De esta manera, la *arjé*, como principio activo dominador, se diferencia de las cosas pasivas dominadas y se halla en situación de antítesis frente a ellas.

Por lo tanto, no parece que la exigencia de su movilidad superior a cualquiera otra, que Aristóteles reconoce como afirmada por Heráclito frente al flujo universal, pueda interpretarse como imputación a Heráclito de un concepto de atracción entre semejantes. Para hacer posible la relación —según la concepción que Aristóteles atribuye

[4] *Dos textos de Platón sobre Heráclito*, Notas y Est. de Filosofía, Tucumán, 1953.

a la mayoría de los filósofos precedentes, incluso Heráclito— es preciso que en la misma semejanza cualitativa surja la antítesis por diferencia cuantitativa, como se explica en *De gener. corr.* 323 b, 3 ss. Aquí se contrapone a la opinión de Demócrito, único pensador que sostiene la identidad de agente y paciente, la otra opinión expresada en forma unánime por todos los otros (οἱ πλεῖστοι) que niegan la posibilidad de que lo semejante pueda nacer de lo semejante en cuanto tal, y que afirman en cambio que sólo τὰ δ'ἀνόμοια καὶ τὰ διάφορα ποιεῖν καὶ πάσχειν εἰς ἄλληλα πέφυκεν.

Y nos ofrece el ejemplo de dos realidades de la misma especie —es significativo que elija justamente la especie del fuego, considerando el hecho de que el fuego menor resulta destruido por el fuego mayor— para observar que la diferencia cuantitativa constituye en este caso, según los filósofos de que habla, la antítesis necesaria a la relación acción-pasión: διὰ τὴν ἐναντίωσιν τοῦτό φασι πάσχειν · ἐναντίον γὰρ εἶναι τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ.

En la misma comunidad de especie, la posibilidad de esa relación acción-pasión es atribuida, pues, según explícita declaración de Aristóteles, por los πλεῖστοι opuestos a Demócrito (en cuyas filas se alinea evidentemente Heráclito) no a la semejanza cualitativa sino a la oposición cuantitativa. El mismo concepto debe ser aplicado a todas las diferencias de grado o de cantidad: el más móvil y sutil se contrapone, por lo tanto, al menos móvil y sutil, es decir, que ocurre en su relación precisamente lo que Platón señalaba respecto de la movilidad de la *arjé* superior a cualquiera otra, a tal punto que puede disponer de los otros seres como si fueran inmóviles y en virtud de tal antítesis actuar sobre ellos.

Con ello volvemos a introducirnos perfectamente en el ángulo visual heraclíteo expresado por Aristóteles en *Eth. nicom.* 1155 b (oportunamente citado por Cherniss, *op. cit.*, p. 92 n.), donde reconoce que el principio de Heráclito es la relación de los opuestos (ἀντίξουν συμφέρον) y declaradamente lo contrapone a la atracción de los semejantes sostenida por Empédocles y otros. También en *Eth. Eudem.* 1235 a, 25, Aristóteles confirma esta interpretación de Heráclito, sintetizando en la frase τ'ἀναντία φίλα la orientación que inspira la polémica heraclítea contra Homero, que invoca la desaparición de la discordia en el mundo.

Es por eso por lo que la proposición de *De anima* 405 a, 26: "lo que se halla en movimiento es conocido por lo que se halla en movimiento", agregada a una explicación del atributo ῥέον ἀεί aplicado a la *arjé*, no puede encerrar la intención de atribuir a Heráclito la atracción de los semejantes como le pareció a Cherniss y a otros autores.[5] La frase

[5] Cherniss, *Arist. critic. of presocr. philos.*, pp. 91 y 297 ss.; seguido por Mc

no puede aislarse de su contexto, es decir, de su vinculación con el carácter atribuido a la *arjé*, de ἀσωματώ τα τόν τε καὶ ῥέον ἀεὶ, que establece la diferencia en el grado de sutileza y de movilidad en virtud de las cuales la *arjé* se contrapone a todos los demás seres, objeto de su acción y de su conocimiento. La supremacía que posee la *arjé* en la escala de los grados de incorporeidad y fluidez constituye precisamente esa ἐναντίωσιν sin la cual, como explica Aristóteles en *De gener. corr.*, no se da —según los πλεῖστοι a cuya línea pertenece Heráclito— posibilidad alguna de acción y pasión.

Por lo tanto, Aristóteles atribuye a Heráclito la idea de que la posesión de movilidad sea *conditio sine qua non* para captar el movimiento; pero la acompaña con otra condición, explicada ya por Platón en *Cratyl.* 412 *ss.*, en el sentido de que exista una diferencia cuantitativa que permita al principio disponer más rápido de los otros objetos en movimiento como si estuvieran en reposo.

Así es como los testimonios de Aristóteles acerca de estos aspectos de la doctrina de Heráclito se aclaran en su significado: hay que ponerlos en conexión recíproca y confrontarlos con las declaraciones análogas de Platón, a fin de que quede eliminada su supuesta incoherencia y su infidelidad a la realidad histórica de la doctrina. Pero esto no excluye, sin embargo, que queden por esclarecer otras dudas relativas a la doctrina del fuego y a la relación entre fuego y alma.

6. LAS AFINIDADES CON HÍPASO

La afirmación de Aristóteles (*Metaph.* 984 *a*, 7), repetida por Teofrasto (*Physic. dox.* fragm. 1) en el sentido de que Hípaso y Heráclito habían reconocido en el fuego el único elemento universal, suscitó reservas en la más reciente crítica. Cherniss (*Arist. crit. of presocr. philos.*, 14) recuerda que tanto los platónicos como los pitagóricos atribuían al fuego la figura de la pirámide, por ser la más sutil y adecuada al más móvil de los cuerpos, y reconoce, por lo tanto, que es posible que Hípaso combinara con esta noción pitagórica su doctrina del fuego como elemento único.

Pero, partiendo de esta posibilidad, Kirk (*Heracl. cosm. frag.*, Table I, p. 22) llega a negar toda afinidad real entre Hípaso y Heráclito, considerando la forma geométrica señalada como razón única en virtud de la cual "presumiblemente" el metapontino hizo del fuego su principio. Con esto se descuida el hecho histórico de la importancia que solía atribuirse al fuego en las tradiciones pitagóri-

Diarmid, *Theophr. on the presocr. causes*, Cambridge, 1953, p. 95, no obstante la referencia que él mismo hace a *De gener. corr.* 353 b, 3 *ss.* como fuente de la que Teofrasto derivaría la tesis por la que atribuye a Heráclito la acción recíproca de los opuestos.

cas, haciéndole (por probable influencia de la escuela de Anaximandro) el continente extremo del cosmos (πῦρ ἀνωτάτω τὸ περιέχον) que aparece también en la *doxa* de Parménides (B 11) como "último Olimpo", y al que más tarde habrá de asociarse, en el sistema filolaico, el fuego central para conferir al más digno de los elementos los más dignos lugares (centro y periferia).[6]

En esta orientación de tan alta valoración del fuego, característica de la escuela pitagórica, era fácil para Hípaso cumplir el proceso que convertía al fuego en el elemento universal; y por otra parte (como señala Cherniss, p. 15), también en la concepción heraclítea del fuego como μικρομερέστατον, se hallaba implícita la cuestión de la forma más sutil que podía haber tenido presente Hípaso.

Debe admitirse, pues, cierta comunidad entre los dos autores; y Teofrasto (aplicando una observación general de Aristóteles, *Phys.* 187 a, 12; 189 b, 8) la sostiene también respecto del proceso de derivación de los otros cuerpos, por condensación y rarefacción. Pero sobre este aspecto no poseemos ningún tipo de confirmación respecto de Hípaso; en cambio, respecto de Heráclito podemos recordar, además de las oposiciones de σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει (B 91), las conversiones condensadoras del fuego en mar y del mar en tierra, frente a las rarefactoras de la tierra que διαχέεται en mar (B 31) y de la humedad, que se evapora en exhalaciones (B 12).

Claro que puede parecer errónea la fórmula doxográfica que sostiene que Hípaso y Heráclito hacen nacer del fuego a los otros seres "por medio de la condensación y de la rarefacción", puesto que el fuego, en cuanto es el más rarefacto de los elementos, puede ser susceptible solamente de condensación, pero no de rarefacción. Pero en esa expresión sintética tan poco feliz, la fórmula quiere significar sin duda que, una vez cumplidos los procesos de condensación (de fuego a mar y tierra), se asocian a ellos, en las sucesivas transformaciones, los procesos inversos de rarefacción (licuefacción de la tierra, exhalación de la humedad) sin alterar el hecho de que también los productos de éstos son siempre πυρὸς ἀμοιβήν conforme con la frase heraclítea (πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα: B 90), que Aecio atribuye expresamente a Heráclito, sin asociarlo en ello con Hípaso.

En cambio, la asociación con Hípaso reaparece en otra noticia, derivada también de Teofrasto (*Aet.* IV, 3, 4), según la cual "Parménides, Hípaso y Heráclito dijeron que el alma era ígnea". Esta correspondencia entre las teorías del metapontino y del efesio nos replantea justamente el discutido problema de la relación entre fuego y alma en la doctrina heraclítea.

[6] Cf. mi libro *El infinito en el pensam. de la antig. clás.*, parte IV, cap. 4, y Zeller-Mondolfo, II, 512 *ss.* y 651 *ss.*

7. EL FUEGO Y EL ALMA: LA EXHALACIÓN

Cherniss (*op. cit.*, 298) había subrayado que Aristóteles, mientras insiste, por un lado, en atribuir a Heráclito (*De anima* 405 a, 25 *ss.*) la identificación del alma con la *arjé* —de la que constituye todas las demás cosas, y que debería ser precisamente el fuego—, por otro lado se siente obligado, por las palabras del autor, a designar este elemento como *exhalación* (ἀναθυμίασις) más que como fuego. Es cierto que en B 12 Heráclito habla de "almas que *exhalan* de la humedad", lo cual corresponde también a lo expresado en B 36, en el sentido de que, mientras "para las almas es muerte convertirse en agua", en el proceso inverso que cumple el ciclo, resurge "del agua el alma".

Resurge como exhalación; pero también es exhalación la que Heráclito, en su astronomía, hace recoger en las copas astrales, donde aparece precisamente como fuego. En conexión con esta correspondencia, debe considerarse también el paralelismo del ciclo descrito en B 36 con el ciclo a que se refiere B 31. Cuando Heráclito enuncia en B 31 las *tropai* del fuego, el texto incompleto que nos trasmite Clemente de esa sentencia da como primera trasmutación la del fuego en mar; lo cual permite suponer que si Clemente nos hubiera conservado la descripción entera del ciclo, en lugar de la cita trunca y fragmentaria que nos proporciona, habríamos encontrado al final —de acuerdo con el concepto heraclíteo de que cada ciclo unifica el término con el principio— al fuego, resurgiendo del mar. El fuego ocuparía en este caso, en B 31, el mismo lugar que en B 36 ocupa el alma, la que, después de haber muerto en el agua, vuelve a surgir del agua al término del ciclo.

Heráclito, pues, ¿establecía una distinción entre la exhalación y el fuego, o bien tendía a intercambiar los dos conceptos de manera que pudiera hablar indistintamente de alma-exhalación y de alma-fuego? No cabe ninguna duda de que distinguía diversos estados del alma, contraponiendo (como bien lo recuerda Cherniss) el alma húmeda al alma seca (B 117 y B 118); pero esto implicaba contraponer el proceso que va hacia la muerte del alma en el agua al que mantiene pura su vitalidad de elemento ígneo. Y esto tiene su valor, aun prescindiendo de la lección preferida por Diels respecto de B 118, según la cual Heráclito diría: "*luz* seca es el alma más sabia y mejor", en la que se afirma más explícitamente la esencia ígnea del alma. Y agréguese que, justamente por la pureza del estado ígneo, Heráclito consideraba privilegiadas las almas de los muertos en la batalla (B 24 y 25).

En conclusión, la falta de certeza terminológica y el intercambio de conceptos afines, que en este punto se imputan a Aristóteles, no

son quizá otra cosa que el reflejo de una indiferenciación y un intercambio de conceptos ya presentes en el mismo Heráclito. Y por consiguiente, pueden considerarse como legítimas referencias a Heráclito (y también a Demócrito y quizá incluso a Hipaso) los pasajes del *De anima* 416 a, 9 *ss.* y del *De part. anim.* 652 b, 7 *ss.*, recordados por Cherniss (p. 312), que habla de aquellos que ponen "el alma como fuego u otra potencia semejante".

Potencia semejante, es decir, de la naturaleza del fuego, era precisamente en la doctrina de Heráclito la exhalación, y el conjunto de motivos que impulsaba a Heráclito y a los otros pensadores aludidos por Aristóteles a la conclusión del alma-fuego o potencia de tal índole, era sin duda el señalado en *De anima* 405 a, 5 *ss.*; esto es, que tanto el alma como el fuego representaban el elemento más sutil e incorpóreo que siempre se mueve y que mueve las demás cosas. A esto puede agregarse también el motivo del calor vital, que Aristóteles critica en *De part. anim.* 652 b, 7 *ss.*, objetando que designar por eso al alma como fuego es como confundir los instrumentos del carpintero con el artesano mismo y su arte.

En consecuencia, las incongruencias que sobre estos aspectos pueden parecer imputables a Aristóteles podrían constituir un reflejo de expresiones presentes en el mismo Heráclito, más que una deformación de las mismas, y el discutido testimonio aristotélico sobre el particular no constituiría una errada interpretación.

8. INCOMPRENSIONES NACIDAS DE LA INCOMPATIBILIDAD DE VISIONES

Es indudable que algunas veces Aristóteles pudo haber interpretado erróneamente a Heráclito, no sólo a causa de la oscuridad de este último, sino también, en algunos casos, por la inconciliabilidad de los respectivos puntos de vista. Y esta observación debe aplicarse, como lo he mencionado ya, a las concepciones heraclíteas de la *coincidentia oppositorum* y de la realidad de todo ser como unidad de opuestas tensiones, y de la inescindibilidad e inclusión recíproca de los contrarios, en virtud de las cuales cada cosa y cada cualidad es siempre al mismo tiempo una misma y su opuesta.

Estos conceptos característicos de Heráclito nos parecen perfectamente comprendidos por Platón; pero Aristóteles, en cambio, muestra no haberlos entendido o no quererlos entender. Se oponía a la comprensión de estos conceptos, por parte de Aristóteles, el hecho de que veía en ellos una negación del principio de contradicción, es decir, una posición mental que rechazaba como absurda e insostenible, de tal manera que, no pudiendo negar que Heráclito la había asumido, trataba (como se ha visto) de presentar sus afirma-

ciones como manifestaciones puramente verbales, a las que no pudiera corresponder un pensamiento realmente pensado y conscientemente afirmado.

De esta incomprensión nacida de la incompatibilidad radical de las respectivas mentalidades deriva también la interpretación de la concepción heraclítea de la *arjé* como un monismo material inconciliable con el flujo, esto es, como concepción de una sustancia única, de caracteres unívocos, de la que a Aristóteles le parece imposible hacer derivar todas las cosas por vía de mutaciones, puesto que cada cambio se produce de contrario a contrario, y exige, en consecuencia, la realidad de principios opuestos antes que la de un principio único. Con ello, Aristóteles cree poder imputar contradicción a Heráclito, sostenedor del flujo universal, porque esto le parece incompatible con la afirmación de una *arjé* única.

Pero esta misma crítica no hubiera podido formulársele a Heráclito, desde el punto de vista de quien se hubiera dado cuenta debidamente de la *unidad por tensiones opuestas* y de la *coincidentia oppositorum*, que para Heráclito eran intrínsecas en toda realidad y, más que en cualesquiera otras, en el fuego, al cual quizá pensaba que fueran inherentes todas las parejas de opuestos que veía reunidas en el dios, que es "día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, todos los contrarios" (B 67).

Esta inmanencia de los contrarios es la fuente de toda mutación y del flujo universal, que para el mismo Heráclito es siempre pasaje de un opuesto al otro, y de esta inmanencia procede precisamente la generación del cosmos producida por la *arjé*. Pero ¿es una generación cumplida de una vez para siempre y destinada a durar eternamente, o bien se da en alternativas cíclicas con el proceso inverso de la disolución en la *arjé*?

9. HERÁCLITO, EMPÉDOCLES Y EL CICLO CÓSMICO

Esta cuestión no se plantea únicamente respecto de la teoría de Heráclito, sino también respecto de los testimonios aristotélicos relativos a la misma.

Oportunamente, Cherniss había llamado la atención (*op. cit.*, 181 *ss.*) sobre la triple distinción que hace Aristóteles en *De caelo* 279 b – 280 a, entre los cosmólogos anteriores, en el sentido de que, aun considerando al cosmos como fruto de una generación, algunos lo pensaban engendrado para la inmortalidad, otros destinado a perecer como cualquiera otro de los compuestos naturales, y otros, finalmente, sometido a una alternación cíclica que le hacía existir ya en la forma actual, ya en forma diversa por efecto de la disolución,

considerando que esta alternativa "siempre se cumple así, como dicen Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso". Lo que equivale a reconocer (observa Aristóteles) la eternidad de la existencia universal a través de sus mutaciones; puesto que la disolución del cosmos no conduce a la desaparición de todo, sino a la reaparición de ese mismo estado del que este cosmos ha sido generado y en consecuencia a la renovación de su generación y de la alternativa cíclica perpetua.

Es evidente que Heráclito y Empédocles aparecen aquí mancomunados por Aristóteles en la afirmación de la ciclicidad cósmica, atribuida al mismo tiempo a ambos; y el carácter explícito de esta afirmación y su inclusión en una clasificación de las diferentes teorías en que se ha distinguido la concepción general de un nacimiento del cosmos, como también el comentario que le agrega Aristóteles distinguiendo la existencia universal —cuya eterna permanencia reconoce— del ordenamiento cósmico —que declara susceptible de disolución pero destinado a reproducirse cíclicamente con el retorno a las condiciones que ya lo habían generado—, todos éstos son elementos que revelan la atención con que Aristóteles considera el problema y la solución ofrecida por los dos filósofos nombrados.

A la negación que hace Empédocles de todo nacimiento y muerte en sentido absoluto, es decir, como nacimiento de la nada y extinción en la nada (B 8 y B 11-12), del mismo modo que a la afirmación que formula Heráclito sobre la permanencia eterna (ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται) del fuego eternamente viviente (B 30), a estos dos puntos se refiere sin duda Aristóteles en su observación relativa al reconocimiento de la eternidad de la existencia universal por parte de los dos autores, mostrando asimismo una evidente adhesión a sus textos.

No puede admitirse, por lo tanto, la duda expresada por Kirk (*op. cit.*, pp. 17 y 25) y acogida por Marcovich (*Herakleitos*, en *R. Enc.*, col. 314) en el sentido de que la fuente de la aproximación que hace Aristóteles de los dos autores esté únicamente en el pasaje del *Sofista* platónico (242 e) que contiene una confrontación entre ambos, pero con el fin de establecer entre ellos un contraste. Según esta hipótesis, Aristóteles habría aceptado la sugerencia platónica de una relación entre Empédocles y Heráclito, pero confundiendo la relación de antítesis perfilada por Platón con una relación de acuerdo y coincidencia, como él sostiene. Con todo lo cual se asigna al Estagirita una capacidad de equívocos que no parece compatible con su figura intelectual.

Y debemos agregar que la hipótesis de una derivación del pasaje platónico por parte de Aristóteles se conecta evidentemente con la convicción de que el contraste señalado por Platón entre el filósofo

jónico y el síclo se refiere al mismo problema del ciclo cósmico discutido por Aristóteles en *De caelo* 279 b *ss.*; mientras que un examen desprejuiciado del lugar del *Sofista* muestra que en él se trata del problema de los opuestos, coincidentes e inseparables para Heráclito, separados y alternativos para Empédocles, tal como creo haberlo demostrado al examinar el testimonio platónico en el precedente ensayo.

La afirmación aristotélica del *De caelo* no puede reducirse, pues, a una errónea interpretación de Platón, pero puede derivar solamente del conocimiento directo que muestra tener Aristóteles de los dos autores citados. Es en este conocimiento donde Aristóteles debía fundarse para atribuir a Heráclito una teoría de la ciclicidad cósmica que significaría ese retorno periódico a la *arjé* (fuego) o conflagración universal, que le atribuye después el estoicismo. Por sí solo el *De caelo* podría bastar para demostrar que Aristóteles también se lo había ya atribuido. Sin embargo, no podemos detenernos en esta observación, frente a la discrepancia existente entre los estudiosos que a este respecto se han dividido en dos sectores netamente opuestos.

El problema lo he discutido ya en las notas de actualización de Zeller-Mondolfo IV (pp. 228, 229-34); pero me veo precisado aquí a retomar la discusión, para completar, con otras complementarias, las observaciones ya expuestas.

10. EL PROBLEMA DE LA CONFLAGRACIÓN

A este problema, E. Zeller le daba una respuesta decididamente afirmativa, fundándose especialmente en los testimonios aristotélicos del *De caelo* 279 b, 12 y *Phys.* 205 a, reproducida en *Metaph.* 1076 a, en las que advertía declaraciones explícitas de la existencia, en Heráclito, de una teoría de la conflagración universal cíclica.

Pero Burnet (*Early Greek Philosophy*, § 77) ha negado que *De caelo* 279 b se refiriese a una doctrina de conflagración periódica, y sostuvo que se refería, en cambio, al parangón entre la generación humana y el grande año, puesto que (dice él mismo) Aristóteles, después de haber hablado de las teorías de Empédocles y de Heráclito, que hacen alternar el estado cósmico actual con el otro de su destrucción, observa que esto sólo significa que el cosmos cambia de forma y no que se extinga, como no se extingue el individuo humano al convertirse de niño en hombre o viceversa.

Sin embargo Aristóteles explica justamente que en semejantes alternativas siempre se conserva, aun cambiando sus disposiciones, "el cuerpo total" (τὸ ὅλον σῶμα) y no el cosmos; lo que vale perfec-

tamente también para la hipótesis de la conflagración, en cuanto que el cuerpo total que no se destruye, no obstante las mutaciones, sería justamente "el fuego siempre viviente" que ora se enciende, ora se apaga (B 30). Es probable más bien que, si Aristóteles tenía aquí presente justamente B 30, interpretase la expresión μέτρα, allí contenida, exactamente como después hará Simplicio, *De caelo* 294, 4, es decir, en el sentido de: "en tiempos medidos". Y esto es tanto más probable en cuanto Aristóteles habla aquí precisamente de la alternativa cíclica de composición y disolución, declarando que ella equivale a una permanencia eterna de la realidad universal.

Hay que señalar, además, que agrega: "los que sostienen esa opinión [de la alternativa] atribuyen la causa de cada una de sus disposiciones a su contraria"; lo que puede aplicarse indistintamente tanto a la indiscutible concepción cíclica de Empédocles, como a la de Heráclito que Aristóteles le asocia.

Aristóteles veía, por lo tanto, en el mismo ciclo ininterrumpido de dos fases opuestas, que se engendran recíprocamente por vía de contrariedad, la eternidad de la existencia universal. De acuerdo con semejante interpretación aristotélica, Simplicio, en su comentario al *De caelo* (294, 4), atribuía en forma explícita a Heráclito la conflagración periódica, interpretando en el sentido de un alternarse de períodos temporales el μέτρα-μέτρα de B 30, y remontándose más adelante (294, 13) a la autoridad de Alejandro de Afrodisia, que de análoga manera hablaba de un ποτέ-ποτέ, en el que se alteraban a su turno (ἐν μέτει) las fases del retorno al fuego y de la generación del cosmos.

Podía haber influido, sin duda, en su interpretación del pasaje *aristotélico, la interpretación estoica de Heráclito; pero debe tenerse* en cuenta que la alternación atribuida por Aristóteles en *De caelo* 279 b, 12 *ss.* a Empédocles y Heráclito corresponde al cosmos o cielo en su totalidad, y no a las cosas particulares; y por consiguiente, la disolución de la que habla no puede ser otra cosa que el retorno total a los elementos o al principio universal, que para Heráclito es el fuego.

11. LAS OPINIONES DE ZELLER, BURNET Y KIRK

Sin embargo, en *De caelo* 279 b no se menciona explícitamente al fuego frente al cosmos: en cambio, Aristóteles lo nombra en *Phys.* 205 a (reproducido tal cual en *Metaph.* 1067 a) de una manera tal que ha dado lugar a discusiones e interpretaciones divergentes. La proposición que Diels-Kranz, Walzer, Mazzantini, etcétera, citan en sus ediciones de Heráclito, aislada y arrancada del contexto, dice: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτὲ πῦρ y Zeller la traducía:

"como dice Heráclito, que un día todo se convertirá en fuego" (*es werde alles dereinst zu Feuer werden*). Además, Zeller ponía de relieve el hecho de que Aristóteles decía ἅπαντα (la totalidad de las cosas, tomada simultáneamente en su conjunto) y no simplemente πάντα (todas las cosas, aun consideradas una por una, sucesivamente); pero se le oponía Burnet, al sostener que entre una y otra expresión no existe diferencia, y que por otra parte, si la traducción de Zeller fuera exacta, debería verse en el texto aristotélico el verbo en tiempo futuro (γενήσεσθαι) y no en presente (γίνεσθαι).

Respecto de este segundo punto, Burnet sin duda tenía razón; pero el error de la traducción de Zeller, de poner el verbo en tiempo futuro, dependía de su interpretación de ποτέ como referencia a un único momento futuro ("un día, una vez, por fin"), mientras que el uso del presente indica que Aristóteles lo emplea en el otro sentido, de referencia a un hecho que se repite ("a veces, en ciertos momentos, de tanto en tanto"), como cuando se lo emplea para señalar la alternación de momentos diferentes (ποτὲ μὲν ... ποτὲ δὲ ... = tal vez ... tal otra; ora ... ora), esto es, como lo emplean precisamente, a propósito de Heráclito, Alejandro y Simplicio (*De caelo* 294).

Que Aristóteles pudiera emplear aquí ποτὲ en el sentido de una vez sola debe excluirse por el hecho mismo de que en *De caelo* 279 b afirmaba explícitamente para Heráclito (como para Empédocles) la teoría de una alternativa cíclica, que implica necesariamente la repetición periódica de las fases particulares del ciclo. Quien atribuía a Heráclito la idea del ciclo, bien podía, por lo tanto, emplear ποτὲ para cualquier fase del mismo, sólo en el sentido de "a veces, de tanto en tanto".

En cierto momento, creí erróneamente que en esta interpretación de ποτὲ en *Phys.* 205 a conviniera también Kirk (como señalo más adelante); Kirk, por lo demás (*Cosmic fragment.* 322), entiende que Aristóteles, al utilizar el verbo en tiempo presente, se refiere a la continuidad de las πυρὸς τροπαί de B 31, entendidas como alternativas constantes de las particulares *medidas* de fuego; cosa que no puede admitirse, puesto que de un proceso continuo no se dice que se cumpla ποτὲ, sino συνεχῶς, ἀδιαλείπτως u otras formas análogas; y por otra parte, el tiempo presente no es requerido solamente por la referencia a un proceso continuo, sino también por la referencia a un proceso que se repita alternadamente, como en el caso de una alternativa cíclica que se renueva en el curso de los tiempos.

En efecto, aun en el caso de que hubiera que interpretar, a la manera de Burnet o de W. D. Ross (*Aristotle's Physic,* nota a, h. 1.), que "Aristóteles no atribuía a Heráclito la creencia en una futura

conflagración simultánea de todas las cosas, sino la opinión de que cada cosa, en cierta fase de su proceso cíclico de cambio, se convierta en fuego", es evidente que no se trata de un proceso que se cumpla una sola vez, sino de un proceso que se renueva cíclicamente; y en consecuencia, el ποτὲ no puede significar un único momento futuro, sino una fase recurrente que se ha verificado, se verifica y se verificará innumerables veces, tanto en el pasado, como en el presente y en el porvenir. Así la interpretan también justamente Walzer y Mazzantini en sus respectivas traducciones.

En cambio Kirk, a quien en mi artículo de *Phronesis* 1958 (*Evidence of Plato a. Aristotl. relat. to the Ekpyr. in Heracl.*) había creído de acuerdo conmigo en la interpretación de ποτὲ en este lugar, me objetó en *Phronesis* 1959 (*Ekpyr. in Heracl.*) que la traducción correcta del mismo no es "a veces" (*sometimes*), sino "una vez única" (*at some one time*): lo que no me parece ni conforme al uso de los diccionarios, en el sentido de dar constantemente ambos significados del vocablo, ni compatible con la misma interpretación de Kirk y de todos los que creen que no se trata de un proceso cosmogónico periódico, sino del cosmológico constante. En efecto, es evidente que éste, aplicado a las *medidas* de fuego que se convierten en agua, y de ésta en tierra, que se transforma otra vez de nuevo en agua, para evaporarse después en *prester*, es un proceso que unifica siempre el término con el principio y se repite cíclicamente; de manera que no puede convenirle un ποτὲ en el sentido de una vez única, sino sólo en el de "a veces, de tanto en tanto".

En cuanto a la otra tesis de Burnet, de que no existe diferencia entre la expresión πάντα en confrontación con ἅπαντα, debe notarse que la proposición en la que se cita a Heráclito (según la interpretación señalada) como ejemplo de la teoría de retransformación de las cosas en su principio, va precedida de otra de enunciación general, que dice: ἀδύνατον τὸ πᾶν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, donde es evidente e innegable que la realidad universal de las cosas es considerada toda junta en su totalidad (τὸ πᾶν) y en una transformación que la comprenda toda junta, simultáneamente. Esto coincide por otra parte con el pasaje del *De caelo* 279 b, que habla del cosmos o cielo en su totalidad. Y tratándose del mismo autor que vuelve sobre el mismo tema, no pueden considerarse separadamente sus varias afirmaciones, y mucho menos en recíproco contraste.

Por lo tanto, si para los testimonios contenidos en *Phys.* 205 a y en *Metaph.* 1067 a, se mantiene la interpretación tradicional, que toma ἅπαντα como sujeto del verbo γίνεσθαι, del mismo modo que en la precedente proposición general toma τὸ πᾶν como sujeto de los dos verbos εἶναι ἢ γίνεσθαι, no puede negarse que aquí se encare y se

atribuya a Heráclito no ya la simple afirmación de la transformación gradual y continua de cada una de las partes de la realidad universal distinta de las otras, sino la de una reabsorción simultánea del cosmos como todo en un único principio primordial, que para Heráclito es el fuego: reabsorción que, sin embargo, se la considera como periódicamente repetida (ποτὲ) y no a cumplirse una única vez en un momento futuro.

12. LA OBJECIÓN DE CHERNISS Y LA OPOSICIÓN DE MADDALENA Y MARCOVICH

Pero en contra de la interpretación tradicional ha formulado una importante objeción H. Cherniss (*op. cit.*, p. 29, nota 108). Cherniss observa que la proposición relativa a Heráclito no puede entenderse correctamente si se la toma (como suele hacerse) arrancada del contexto al que pertenece. En este contexto, se desarrolla la confutación del monismo material, que toma un único principio o elemento para derivar de él la génesis de todas las cosas o cosmos. Éste, dice Aristóteles, no tiene en cuenta el hecho de que todo cambio se produce de un contrario al otro, y por eso (como lo explica también en *De gener. corr.* 332 a, 6 *ss.*) se requieren por lo menos dos principios opuestos. Por lo tanto, para negar la posibilidad de que de un único principio se genere el cosmos, no puede decir que es imposible que el universo (τὸ πᾶν) o la totalidad de las cosas (ἅπαντα) se transforme en un principio único, sino, por el contrario, que es imposible que cualquier principio único (el fuego, en el caso de Heráclito) se transforme en toda la multiplicidad de las cosas.

También gramaticalmente se impone esta inversión (agrega Cherniss), puesto que el período en cuestión comienza con una proposición que dice: χωρὶς γὰρ τοῦ ἄπειρον εἶναι τι αὐτῶν (prescindiendo del ser infinito uno de esos elementos), donde el sujeto es evidentemente τι αὐτῶν, y en la proposición siguiente debe mantenerse el mismo sujeto ἕν τι αὐτῶν, de manera que τὸ πᾶν, en cambio, forma parte del predicado. Por consiguiente, según Cherniss, la traducción de todo el período debe ser: "prescindiendo, en efecto, del ser infinito uno cualquiera de esos elementos, es imposible que uno cualquiera de ellos sea o se convierta en todo el universo (aun cuando éste sea limitado), como dice Heráclito que el fuego se convierte a veces en la totalidad de las cosas".

Por su parte, Maddalena (*Sulla cosmologia ionica da Talete ad Eraclito*, Padua, 1940, p. 149) objetó la tesis de Cherniss —a la que se adhiere incondicionalmente Kirk (*op. cit.*, 321-2)— en el sentido de que la construcción y el sentido de la proposición resultan forza-

dos: forzada la analogía entre las diferentes proposiciones, y extraña la posición del sujeto, que seguiría al predicado. Sin embargo, esta objeción sólo toma en cuenta el motivo gramatical aducido por Cherniss, y no el otro, relacionado con el significado de toda la polémica desarrollada en este lugar aristotélico, dirigido contra el monismo material que, según Aristóteles, es incapaz de explicar la generación del cosmos para la cual es necesaria la pluralidad de los elementos, dada la exigencia que deriva del hecho de que todo cambio se produce de un opuesto al otro. Puede observarse, por cierto, que esta crítica de Aristóteles no toma en cuenta el hecho de que el principio de Heráclito —el fuego— incluye en sí mismo la oposición: Aristóteles descuida este aspecto esencial de la doctrina heraclítea, al que Platón, en cambio, le había dado importancia en *Soph.* 242 d. Pero, si prescindimos de este defecto de su crítica, parece más natural que ella niegue, en los lugares en cuestión, a un elemento único la capacidad de transformarse en todas las cosas, más que negar a todas las cosas la capacidad de transformarse en un elemento único.

Podría pensarse también, sin embargo, que habiendo sostenido Aristóteles que para los primeros filósofos el principio y elemento de todos los seres es aquel en que ellos mismos consisten, del que nacen y en el que al fin se disuelven (*Metaph.* 983 b, 6 *ss.*), y habiendo especificado en *De caelo* 279 e, tanto para Heráclito como para Empédocles, que la disolución del cosmos reconduce a la condición que lo había generado, de manera que resulta una alternativa cíclica perpetua decir que el universo o la totalidad de las cosas no puede disolverse en un principio único, es equivalente, en cierto modo, a decir que no puede nacer de él. Las dos afirmaciones se integran y confirman recíprocamente; y no erraba Zeller cuando, al reconstruir todo el ciclo, sostenía que "Aristóteles dice que sería imposible que todo el cosmos constara de un solo elemento o se resolviera en él, como sería en el caso de que todo, según la concepción de Heráclito, se convirtiera en fuego".

Por eso también la traducción habitual, con la implicación que Zeller hizo explícita, podría insertarse en el razonamiento dirigido a demostrar la incapacidad del monismo material para brindar la explicación de la realidad.

Y más aún debemos tener presente en este punto la observación de M. Marcovich [7] en el sentido de que el mismo lugar *De gener. corr.* 332 a, 6 *ss.* que utiliza Cherniss en su nota para confirmar su interpretación de *Phys.* 205 a, está contra su propia tesis de que τὸ πᾶν y ἅπαντα son predicado y no sujeto. En efecto, el citado pasaje de

[7] *Herakleitos*, en *R. Enc.* col. 297; "Aristóteles, sobre la conflagración mundial", en *Estudios de filosofía griega*, Mérida, 1965.

De gener. corr., para demostrar la imposibilidad de que todas las cosas *sean una materia única, dice: si la materia de los cuerpos físicos fuera* agua o aire o cualquier otra cosa del género, sería necesario que fuera una, o dos, o más. "Pero [agrega] no es posible que todas las cosas (πάντα) sean una sola (ἕν), como si todas fueran aire o agua o fuego o tierra, puesto que la trasmutación se cumple en los contrarios."

Es evidente aquí que πάντα es sujeto (anota Marcovich), y que ἕν (aire, o fuego, o tierra) es predicado; y en consecuencia, por analogía, también en *Phys.* 205 a τὸ πᾶν o bien ἅπαντα deben suponerse sujetos y πῦρ predicado. Admitido esto, reconoce Marcovich, hay una gran probabilidad de que Aristóteles atribuyera a Heráclito una *ekpyrosis* también en la *Física* ("todas las cosas, en algún momento dado, se convierten en fuego"), como hizo en el pasaje del *De caelo* (279 b, 12) en el que la reconoce afirmada también Kirk (*Cosm. Fragm.* 321). Pero el valor de estos testimonios aristotélicos, insiste Marcovich, es casi nulo porque no estarían basados en textos heraclíteos, sino tan *sólo en una tesis de la propia doctrina aristotélica.* Más adelante discutiré esta conclusión; aquí debo aclarar, mientras tanto, que la oposición entre la interpretación tradicional de *Phys.* 205 a 3, y la de Cherniss, no excluye la conciliabilidad de sus consecuencias.

13. LA VALIDEZ DEL TESTIMONIO Y LAS OBJECIONES DE KIRK Y MARCOVICH

Mantiene, pues, toda su validez la observación más arriba, en el sentido de que tanto la interpretación tradicional sostenida por Maddalena y Marcovich, como la de Cherniss, desembocan en un mismo resultado. Aristóteles critica a Heráclito como monista, es decir, como sostenedor de un intercambio entre fuego y cosmos total, el que se produce a veces (ποτὲ), o sea, que se repite conforme la teoría del ciclo, anunciada en *De caelo* 279 b como propia de Heráclito no menos que de Empédocles. Por lo tanto, no me parece que la interpretación de Cherniss lleve a la conclusión de que con ella quede anulado el pretendido testimonio aristotélico en favor de la conflagración universal dentro de la física heraclítea. En cambio, me parece que ese testimonio mantiene toda su validez y que, en cierto sentido, resulte corroborado por el hecho mismo de que Cherniss, al llamar (con toda justicia) la atención sobre el hecho de que Aristóteles *considera la relación entre el fuego y la totalidad de las cosas* (τὸ πᾶν, o sea todo el universo, o cosmos, o cielo), elimina radicalmente la objeción que Burnet formula contra Zeller respecto a la diferencia entre ἅπαντα y πάντα.

En efecto, la afirmación aristotélica —según la cual Heráclito

afirma que a veces (ποτέ) el fuego se transforma en la totalidad de las cosas (o viceversa)— no puede referirse a un proceso constante y continuo de mutaciones parciales que, equilibrándose con mutaciones, también parciales, en sentido inverso, mantengan siempre la permanencia del cosmos, como supone la interpretación de Heráclito sostenida por Cherniss. En tanto el cosmos se mantenga, el proceso de las mutaciones (parciales) del fuego en las cosas particulares no se cumple solamente *a veces* sino constantemente y sin interrupción; y no se cumple para todas las cosas juntas (ἅπαντα o bien τὸ πᾶν) sino para algunas sí y para otras no en todo momento, hallándose constantemente acompañado y equilibrado por procesos inversos, de cosas que vuelven a transformarse en el principio. Establecido el hecho de que la relación de que habla Aristóteles se da entre el principio único y la totalidad del cosmos, decir —como, según Cherniss, hace Aristóteles— que *a veces* el fuego se convierte en la totalidad de las cosas sería inadmisible si ese *a veces* no implicara *otras tantas veces* en las que se cumple el proceso inverso. Aristóteles opone el principio universal (fuego) al cosmos por él engendrado, diciendo que, según Heráclito, aquél se transforma en éste. Pero no dice que Heráclito hace producir este proceso una sola vez (ἅπαξ), sino repetidas veces: *a veces* (ποτέ). Ahora bien, una vez cumplida semejante transformación, no podría repetirse otras veces si no interviniera como condición previa su retransformación inversa, es decir, el retorno del cosmos al principio universal, tal como el mismo Aristóteles lo explica en *De caelo* 279 b.

La repetición, indicada por ποτέ y por el verbo presente, implica necesariamente un proceso cíclico, o sea, la tercera de las tres alternativas anunciadas por Aristóteles en *De caelo* 279 b *ss.*, que es precisamente la que atribuye a Empédocles y a Heráclito a un tiempo. Y si una fase de este ciclo compromete a la totalidad del cosmos, la fase opuesta tiene que comprometer a la totalidad de las cosas (ἅπαντα o bien τὸ πᾶν de *Phys.* 205 a, y *Metaph.* 1067 a; el cosmos, o cielo de *De caelo* 279 b) que retorna al principio originario. También con la corrección de Cherniss, la afirmación del proceso de retorno de todo el cosmos al fuego, por implícita, resulta incluida en forma necesaria.

Aristóteles se anticipa, pues, a los estoicos al atribuir a Heráclito la idea de la conflagración periódica del cosmos; y su indudable conocimiento directo del texto heraclíteo confiere a su testimonio un peso innegable.

A la conclusión a que acabo de llegar se ha opuesto Kirk (en *Phronesis* ya citado), considerando arbitraria mi interpretación de ἅπαντα como "la totalidad de las cosas", más que como "todas las cosas, una por una" (*all things severally*); puesto que (dice) "el

hecho de que Aristóteles, al enunciar el tema general, empleara en este lugar τὸ πᾶν, no significa que ἅπαντα, en el ejemplo tomado de Heráclito, debe tener necesariamente el sentido de τὸ πᾶν y ser traducido por 'la totalidad de las cosas' ".

También si prescindimos de la confirmación de *De caelo* 279 b, me parece que es evidente que, en el pasaje donde Aristóteles ejemplifica la tesis que combate respecto de τὸ πᾶν, agregando: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα κτλ., el ἅπαντα no puede ser utilizado ni entendido sino en el sentido de τὸ πᾶν. Mantener el más estrecho paralelo entre la enunciación general y el ejemplo particular de Heráclito es aquí condición necesaria para que la tesis de Cherniss contenga su vigor probatorio; y quienes (como Kirk) aceptan esa tesis, no pueden negar la plena correspondencia entre el ἅπαντα y el τὸ πᾶν, que significan, por lo tanto, *la totalidad de las cosas.*

Por eso se desvanece también esta objeción al reconocimiento del testimonio aristotélico sobre la existencia de la conflagración en la cosmogonía de Heráclito. Y el testimonio se nos presenta mucho más significativo, en cuanto que la incomprensión de la *coincidentia oppositorum* o unidad de tensiones opuestas, que Heráclito suponía en toda realidad, y sobre todo en la del πῦρ ἀείζωον, hacía inadmisible para Aristóteles el cambio entre fuego (ἕν) y cosmos (ἅπαντα) que reconocía, sin embargo, afirmado por Heráclito. El hecho de reconocerlo, aun declarándolo absurdo, es un signo evidente de que, aun en este caso, no se trataba de una de las tantas aplicaciones de los esquemas de su propio sistema; el testimonio no tiene otra explicación posible que el reflejo de las afirmaciones que Aristóteles encontraba, o creía encontrar, en el mismo Heráclito.

Sin embargo, a esta conclusión mía se opone enérgicamente la de Marcovich, ya recordada, en virtud de la cual es nulo el valor de los testimonios aristotélicos sobre la conflagración, en cuanto no se hallarían fundados en textos heraclíteos, sino solamente en la aplicación de un principio doctrinario del mismo Aristóteles. "La interpretación que da Aristóteles —escribe Marcovich— en el sentido de que, según Heráclito, la totalidad de las cosas o el universo en un momento determinado se convierte en fuego, *depende evidentemente de la premisa general de su propio pensamiento,* es decir, que ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἔστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο (*Phys.* 204 b, 33)", confirmado en *Metaph.* 983, b 8.

Por lo demás, puede observarse que esta presunta aplicación general, atribuida a Aristóteles, de su supuesto de que todas las cosas deban resolverse al fin en el principio de las que constan y de las que han sido originariamente generadas, resulta desmentida en *De caelo* 279 b, 12, donde ese supuesto no aparece en modo alguno apli-

cado a todos los cosmólogos, sino limitado únicamente a algunos. "Todos declaran engendrado el cielo [escribe Aristóteles], pero unos dicen que es engendrado para la eternidad (ἀΐδιον), otros que es caduco (φθαρτόν) como lo es cualquiera otra de las cosas compuestas por naturaleza, otros, por fin, que alternativamente (ἐναλλάξ) ora es así, ora es de otra manera corrompiéndose, y que esta alternativa se cumple siempre de esa manera, como dicen Empédocles de Agrigento y Heráclito de Éfeso."

Parece evidente que aquí no se da la aplicación automática de la doctrina de que todo retorna a su principio, puesto que de las tres clases de cosmólogos que distingue Aristóteles, solamente la tercera (de la que menciona como muestra a Empédocles y a Heráclito) puede ser incluida en dicha concepción general.

Respecto de Empédocles, no hay duda de que Aristóteles tenía razón al atribuirle la concepción cíclica; y respecto de Heráclito, podemos reconocer que entre los fragmentos que nos han llegado está el B 36, que perfila un ciclo completo de trasmutaciones, con el retorno final al punto de partida; el B 103, que declara ξυνόν el principio y el término del ciclo; hay otro que, por haber llegado incompleto a nuestras manos, nos da sólo parcialmente el ciclo de las τροπαί del fuego con el comienzo del proceso de retorno (B 31), y está el B 90, que declara que todas las cosas derivan del fuego y vuelven a transformarse en él: πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων. Y las expresiones τὰ πάντα y ἁπάντων pueden, no obstante el parecer contrario de Marcovich (*Heraclitus, editio maior*, pp. 294 ss.) que las entiende como "all things severally and not the totality of things or cosmos", legitimar la interpretación de Plutarco, *De E.* 388, d.e, de donde procede la cita, y que las señala precisamente como τὸν κόσμον. Pero, aun prescindiendo de este pormenor, notamos:

1) que la proposición aristotélica ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἔστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, más que tener que considerarse superpuesta desde el exterior a la doctrina heraclítea, puede aparecer contenida en las mismas sentencias de Heráclito anteriormente citadas;

2) que, de todos modos, aquella proposición daría por sí misma el retorno de todas las cosas a su principio, pero daría también, con este retorno, el cumplimiento del proceso sin sugerir ni explicar un subsiguiente renovarse del mismo en una alternativa cíclica sin fin, que es, precisamente, lo que Aristóteles atribuye tanto a Heráclito como a Empédocles. Esta idea de la repetición infinita del ciclo no podía deducirse de la premisa aristotélica según la cual todo retorna a su principio; pero para poder llegar a explicitarse, necesitaba de otra fuente. Y ésta se nos presenta, en el caso de Empédocles, en sus propios fragmentos; en cuanto a Heráclito, debemos reconocer la in-

suficiencia del fragmento B 90, aunque el mismo, al declarar que el πῦρ y los ἅπαντα se trasmutan recíprocamente, implica con los dos procesos inversos la constante renovación de la mutación recíproca. Pero con B 90 concurren otros fragmentos que nos presentan: la derivación de lo uno de todos, y de todos de lo uno (B 10); la trasmutación de todos los contrarios el uno en el otro (B 88 y B 126); la generación de todas las cosas cual producto de la discordia (B 8 y B 80); el ciclo de las transformaciones cuya serie se invierte regresando al punto de partida (B 36); la identidad entre término y principio en el ciclo (B 103) y del ὁδὸς ἄνω κατω (B 60); y probablemente otras sentencias para nosotros perdidas, pero conocidas por Aristóteles, que podía fundar en el conjunto de las mismas su declaración del *De caelo* 280 a: de que los sostenedores del ciclo lo hacen reproducir siempre de la misma manera, en cuanto "atribuyen la causa de cada una de sus dos disposiciones [constitución y disolución del cosmos] a su contraria". Esta fuerza de la oposición, por la que cada contrario genera a su opuesto y se convierte en él, es una concepción indudablemente heraclítea, del mismo modo que es concepción de Empédocles aquella según la cual las dos fuerzas contrarias derivan cada una de la victoria conseguida por la otra, la energía necesaria para la revancha. Así, en virtud de la oposición, el término de un ciclo se convierte en principio de otro ciclo hasta el infinito, tanto en Heráclito como en Empédocles: y a los dos, igualmente, atribuye Aristóteles la concepción cíclica, de acuerdo con las mismas afirmaciones de ellos.

Aceptamos así el reconocimiento de Marcovich en el sentido de que Aristóteles, también en *Phys.* 205 a 8, atribuye a Heráclito la conflagración, y que, con el uso del tiempo presente γίνεσθαι quiere expresar la repetición del proceso, de la misma manera que en *De caelo* 279 b 12 declara explícitamente que el ciclo se cumple siempre (ἀεὶ διατελεῖν) con alternativa continua (ἐναλλάξ). Pero, contra la desvalorización radical de estos testimonios, persistimos en considerarlos fundados en el mismo texto heraclíteo, conocido por Aristóteles no menos que el poema de Empédocles; y consideramos, por ello, que merecen ser tomados con la más seria de las consideraciones.

APOSTILLA SOBRE TEOFRASTO

Los problemas críticos relativos a los testimonios aristotélicos se han extendido naturalmente también a Teofrasto, cuyas φυσικῶν δόξαι (fuente primera de la doxografía posterior) fueron compuestas por encargo expreso del maestro, y para responder en forma sistemática a las mismas exigencias a que obedecían las reseñas historiográ-

ficas del Estagirita. A la larga tradición de prestigio que solía acompañar a los testimonios de Teofrasto y a los que a él pueden reducirse, se le han opuesto recientemente demoledoras críticas.

Del grande crédito que hasta hace poco tiempo ha gozado la obra histórica de Teofrasto es un testimonio elocuente la página que le ha dedicado W. Jaeger en el capítulo de *Aristóteles,* acerca de la organización de la investigación científica proyectada por el Estagirita para su escuela. "Se encargó a Teofrasto escribir la historia de los sistemas físicos y metafísicos..., a los que dedicó una exposición en dieciocho libros. En ellos expuso la evolución de las dos formas científicas..., ordenando sistemáticamente los diversos problemas y procediendo desde Tales y los fisiólogos hasta sus contemporáneos. Los fragmentos que han sobrevivido, y especialmente los que han podido desprenderse del análisis de las obras de los doxógrafos de la tardía antigüedad, nos permiten valorar todavía hoy el amplio trabajo de recolección y de comparación histórica llevado a cabo por Teofrasto. Éste sólo podía ser llevado a término con el subsidio de la misma biblioteca de Aristóteles, es decir, de la primera colección bibliográfica de apreciable magnitud de la que pueda demostrarse su existencia en Europa; y por la seguridad documental de las investigaciones personalmente llevadas a cabo y en las que se fundaba, cobró una importancia decisiva para toda la antigüedad" (de la traducción italiana de "La Nuova Italia", p. 456).

Para confirmar este juicio, Mario Dal Pra (*La storiografia filosofica antica,* Milán, 1950, pp. 81 ss.) evocaba los trabajos parciales a través de los cuales Teofrasto se había preparado para la realización de la obra mayor. "Antes de consagrarse a esta tarea de conjunto, Teofrasto reunió diligentemente los juicios de Aristóteles en torno de los filósofos precedentes: volvió a estudiar las fuentes y compuso los escritos monográficos dedicados a Anaxágoras, a Anaxímenes, a Arquelao, a Diógenes, a Empédocles, a Metrodoro, a Platón, a Jenócrates y a Demócrito: de todos estos escritos, con los cuales Teofrasto fue casi preparándose para la obra mayor, no nos queda más que un fragmento del escrito referente a Anaxágoras."

Pero aun reconociendo el sentido de responsabilidad de Teofrasto en la ejecución del cometido que se le confiara, Dal Pra cita las palabras de Diels (*Doxographi graeci,* prolegómeno, p. 103) que caracterizan sus criterios y su método y ponen de manifiesto, a un tiempo, sus fallas. Teofrasto (dice Diels) "philosophorum a Thalete ad Platonem turbam ita recensuit, ut quid de singulis singuli capitibus statuerent non solum breviter indicaret, sed etiam quid male, quid recte, quid proprie cogitassent ad aristoteleam norman dijudicaret".

Aquí reside el mayor defecto de la obra histórica de Teofrasto,

en la cual, a diferencia, tal vez, de las monografías particulares para nosotros perdidas, no consideró como su cometido la reconstrucción integral del pensamiento de cada uno de los autores reseñados, para conocer cuáles eran los problemas de los que cada uno se había ocupado y la manera como los había organizado y sistematizado, sino que estableció, basándose en la filosofía aristotélica, los problemas que debían considerarse esenciales para todos los pensadores, examinando por lo tanto cuáles eran las soluciones propuestas por cada uno y cuál podía ser su valor. Lo cual significa que el criterio inspirador de la reseña no era de carácter histórico (reconstrucción plena y genuina del pensamiento de cada autor y del desarrollo de la filosofía resultante de su sucesión), sino más bien de índole teórico-crítica: aplicación general, a todos los autores, de las exigencias establecidas por la problemática aristotélica, para juzgar la medida en que cada uno de ellos las había satisfecho.

Esta orientación de la investigación encerraba en sí, desde el punto de vista histórico, un defecto y al mismo tiempo una virtud, que puso en evidencia Kurt von Fritz (*Aristotle's contribution to the practice and theory of historiography*, University of California, 1958, pp. 118 *ss.*). Este autor señala que la obra de Teofrasto no era "una historia de la filosofía a la manera en que estamos acostumbrados, en donde la doctrina de un filósofo dado se presenta comúnmente como un todo coherente; sino más bien una historia de los diversos modos en que los filósofos del pasado han tratado de resolver ciertos problemas específicos, tomando cada uno de ellos, por así decir, el problema en el punto en que lo había dejado el antecesor. Es comprensible que esta historia del problema y de las soluciones intentadas distorsione a menudo las intenciones de los propios autores..., porque las soluciones no están contempladas como parte y sección de un sistema más comprensivo, o de un modo de mirar al mundo como un todo, sino más bien como eslabón de una cadena de desarrollo que culmina en el maestro de Teofrasto, Aristóteles. Esto... hace difícil, para los historiadores modernos de la filosofía, encontrar (partiendo de Teofrasto) qué es lo que había realmente en la mente de esos antiguos filósofos... Pero es en particular interesante, en cuanto implica claramente la idea de progreso".

El criterio adoptado por Teofrasto, en el sentido de examinar en relación con cada problema particular la serie de las soluciones dadas por los diferentes autores, teniendo en cuenta su dependencia de sus antecedentes, era precisamente el más propicio para poner de relieve y dar aplicación a la idea aristotélica del desarrollo. En otras palabras, se trataba de la aplicación sistemática de una idea expuesta ya por Aristóteles y por él mismo ejemplificada con la mención de los

desarrollos históricos progresivos de la melopea y de la astronomía (*Metaph.* 983 b, 14 *ss.*, y 1073 a), en los que las sucesivas fases de desarrollo se hallan condicionadas por las precedentes y posibilitadas únicamente por ellas. La idea y los ejemplos —como lo he señalado en otro lugar—[8] han suministrado después a G. Bruno el punto de partida de aquella página de la *Cena delle ceneri* en que se perfila el principio de la historicidad del espíritu.

De manera que no obstante los defectos y los inconvenientes que presenta desde el punto de vista histórico el método historiográfico adoptado por Teofrasto sobre el ejemplo de Aristóteles, contiene sin embargo una importante contribución al desarrollo de una concepción historicista, y a este respecto merece ser rehabilitado. Pero queda en pie el problema señalado por K. von Fritz, de la dificultad con que tropieza el historiador moderno para reconstruir, a partir de Teofrasto, el pensamiento genuino de los filósofos cuyas obras se han perdido para nosotros en tan grande medida. Para John B. Mc Diarmid (*Theophrastus on the Presocratic causes*, en "Harvard Studies in class. Philol.", 1953) dicha dificultad se convierte más bien en imposibilidad, pues para este autor los preconceptos aristotélicos habrían desviado a Teofrasto de la recta comprensión y hasta de la lectura de los presocráticos. "La opinión corriente de que Teofrasto ha hecho uso de los escritos originales de los presocráticos, se funda... en sus citas de casi todos los mayores presocráticos... Sin embargo, los textos de los presocráticos no constituyen protección alguna contra la influencia de Aristóteles, porque en casi todos los casos el significado de la cita resulta deformado a fin de dar prueba de una interpretación aristotélica que es claramente imposible ... Además, no hay indicación alguna de que al compilar su relato sobre las teorías causales utilizara de los escritos originales mucho más de lo que él cita. Muchas de sus citas parecen constituir la base de la interpretación aristotélica que él repite. Esto sugiere que Teofrasto pueda no haber consultado en absoluto los textos completos de los presocráticos, sino haberse referido a una colección de extractos preparada para uso del Liceo ... No obstante su aparente consulta de los textos originales, sus relatos son, esencialmente, simples repeticiones de las interpretaciones que encontraba en Aristóteles, y adolecen por lo tanto de los mismos defectos; más aún: con su método de selección y de adaptación, Teofrasto ha interpretado a menudo erróneamente su fuente, acentuando los defectos existentes en ella. Debe concluirse, pues, que... es un testimonio prevenido, menos digno de fe que Aristóteles."

[8] *La comprensione del soggetto umano*, etc., edición italiana, Florencia, 1955, pp. 683 ss.; *Veritas filia temporis en Aristóteles* (*Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Buenos Aires, 1961).

Es evidente que un juicio de esta naturaleza sólo podría basarse en un examen de la obra original, que se ha perdido para nosotros (excepto el único fragmento sobre las sensaciones) y que sólo nos es conocida a través de los descarnados resúmenes de los doxógrafos posteriores, muy lejos de poder darnos una idea adecuada de la riqueza de contenido de los dieciocho libros de Teofrasto y de las fuentes en ellos utilizadas. Suponer que estas fuentes se redujeran a una antología escolar para uso del Liceo significa olvidar la posición de Teofrasto en la escuela y el carácter de la misión que le confiara Aristóteles. No podemos excluir, por cierto, que en el Liceo se hubiera podido compilar una antología para uso escolar, aunque ello no nos conste; pero ¿a quién hubiera confiado Aristóteles su compilación, si no al mismo Teofrasto?

En cuanto a la coincidencia de interpretaciones y de valoraciones entre Aristóteles y Teofrasto, ella puede demostrar que el discípulo quería confirmar los juicios del maestro con citas tomadas de las fuentes; pero resulta evidente que precisamente para eso el recurso a las fuentes le era imprescindible. Debe pues aplicarse a los testimonios de Teofrasto la misma crítica que se formula a los aristotélicos: pero al mismo tiempo, también idéntico reconocimiento de las noticias de hecho que podemos encontrar en ellos, y para los cuales la coincidencia con Aristóteles es una innegable confirmación.

En lo que respecta particularmente a Heráclito, son de indudable valor las investigaciones de K. Deichgräber, *Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit*, Philol. 1938, y de Jula Kerschensteiner, *Der Bericht des Theophrast über Heraklit*, Hermes, 1955, llevadas a cabo para determinar qué derivación teofrastea puede haber en las noticias de Diógenes Laercio, Simplicio y Aecio sobre el Oscuro de Éfeso. Las conclusiones de Kerschensteiner parecen aceptables por su equilibrio. Remite a Teofrasto el segundo relato de Diógenes Laercio completado por Simplicio, mientras que el primer resumen de Diógenes y de Aecio parece que atestigüe una reelaboración estoica. Pero pone de manifiesto que Teofrasto procede de la problemática de Aristóteles, y que, en cuanto al método, "no quiere dar, de las doctrinas antiguas, una exposición objetivamente histórica en el sentido moderno, pero las mide sobre los postulados de la filosofía peripatética, las interroga en el límite de la precitada problemática, y deja constancia cuando no encuentra alguna noticia respecto de algunos puntos".

Los presocráticos, comprendido Heráclito, son vistos por él como φυσικοί: "que Heráclito quería otra cosa..., que en los hechos mirara a otra cosa que el mundo exterior sensible, no lo reconoce Teofrasto". Sin embargo, "la importancia de Teofrasto no queda

disminuida, al ser reconocidos los límites de su exposición histórica de la filosofía... Lo que pensaron y enseñaron los primeros pensadores griegos continúa obrando en el tiempo sucesivo en la forma que ha asumido en Aristóteles y Teofrasto".

Por eso el problema que se plantea a la crítica actual, basado en estas conclusiones, es el de verificar en qué medida el pensamiento de los presocráticos pueda ser perseguido y reconocido en las interpretaciones peripatéticas y doxográficas; en otras palabras, distinguir las interpretaciones de las informaciones, a fin de poder utilizar las noticias de hecho como integración y ayuda de los datos que ofrecen los fragmentos que han sobrevivido. Esta misión, en verdad, no es ni fácil ni simple, como lo demuestra la discrepancia entre las conclusiones de los diversos críticos recientes; pero es una misión irrenunciables, tanto más cuanto que Aristóteles y Teofrasto disponían de las fuentes originales que en tan gran medida nos faltan a nosotros, y eran conscientes de la dependencia que su propia filosofía guardaba con respecto de sus precedentes históricos.

PARTE TERCERA

Los problemas esenciales de la doctrina heraclítea

CAPÍTULO PRIMERO

El logos y las oposiciones: La guerra y la justicia

a. EL LOGOS HERACLÍTEO Y SUS INTERPRETACIONES

Sobre la historia del *logos* véanse: M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in d. griech. Philos.*, Oldenburg, 1872; An. Aall, *Gesch. d. Logos-idee in d. griech. Philos.*, Leipzig 1896; Th. Simon, *Der Logos,* Leipzig 1902; N. Turchi, "La dottr. del Logos nei presocr.", en *Riv. stor. crit. delle sc. teol.*, 1910; Walton, *Developm. of the Logos Doctr. in Greek a. Hebr. Thought,* Bristol 1911; Federmann, "Die Logoslehre als arische Erbgut", en *Preuss. Jahrb.* 1929; E. Hoffmann, *Die Sprache u. d. arch. Logik,* Tübingen 1926; H. Leisegang, "Logos", en *Real Enz.* 1927; W. R. Inge, "Logos", en *Enc. Relig. a. Eth.*; E. Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in d. Entwicklung. d. griech. Philos.", en *Acta Univ. Gotoburgensis* 1941; H. Eibl, "Der Logosbegriff in Gesch. u. Gegenw.", en *Wissenschaft u. Weltbild* 1952.

Sobre el *logos* en Heráclito: P. Tannery, "Héracl. et le concept du logos", en *Rev. Philos.* 1883; An. Aall, "Der Logos bei Herakl.", en *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit.* 1895; E. Loew, *Herakl. im Kampf geg. d. Logos,* Wien 1908; "Das Fragm. 2 d. Herakl.", en *Arch. Gesch. Philos.* 1912; J. Adam, "The Doctr. of Logos in Heracl." (en el libro *Vitality of Platonism*), Cambridge 1911; W. Th. Burckhardt, *Der Logos u. d. Reflexiv. d. Logos in Heraklits Lehre,* Marburg 1922; M. J. Lagrange, "Le logos d'Héraclite", en *Rev. bibl.* 1923; W. Capelle, "Der erste Fragm. d. Herakl.", en *Hermes* 1924; A. Busse, "Der Wortsinn von Logos bei Herakl.", en *Rhein. Mus.* 1926; G. Auerbach y R. Ganszyniec, "De principio heracliteo", en *Eos* 1929; W. Nakahara, *L'idée babylon. à l'origin de la doctr. héraclit. du logos,* Titzugahu-Kenkgu 1932; L. Biswanger, en *Die Antike* 1935; E. L. Minar, "The logos of Heracl.", en *Class. Phil.*, 1939; R. Mondolfo, "El primer fragm. de Herácl.", en *Rev. de la Univ. de Bs. Aires* 1945; W. A. Verdenius, en *Mnemosyne* 1947; Th. Ballauf, "Eine Analyse zu Herakl. Logosbegriff", en *Philos. Vortr. u. Discuss.*, Mainzer Philos. Kongr. 1948, Wurzach; Fr. Dam.

Berge, *O Logos heraclitico,* Rio de Janeiro 1948; W. Kranz, "Der Logos Heraklits u. d. Log. d. Johannes", en *Rhein. Mus.* 1949; E. Paci, "La concezione mitol. del logos in Eracl.", en *Acme* 1949; L. Stefanini, "La nascita del log. in Eracl.", en *Giorn. crit. filos. it.* 1951; H. Fraenkel, *Dicht. u. Philos. d. früh. Griech.*, New York 1951 y *Wege u. Form. frühgriech. Denkens,* München 1955; F. Glasson, "Heracl. alleg. Logosdoctr.", en *Journ. Theol. Stud.* 1952; U. Hoelscher, "Der Logos bei Herakl.", *Festgabe Reinhardt* 1952; H. Gomperz, *Philos. Studies,* Boston 1953; A. Somigliana, "Dall' Advaita al logos heracliteo", en *Annali,* Milano 1954 y "Raffr. fra il pens. di Eraclito e le dottr. ind.: logos e brahman", en *Sophia* 1959; G. S. Kirk, *Heraclitus, Cosm. Fragm.*, Cambridge 1954 y "Logos ἁρμονίη, etc., dans Héracl.", en *Rev. philos.* 1957; C. Eggers Lan, "Fuego y Logos en Héracl.", en *Rev. Fac. Fil.*, Tucumán 1958; Cl. Ramnoux, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots,* París, 1959.

Al problema de la interpretación del concepto heraclíteo del *logos* y de sus relaciones con otros conceptos esenciales de la doctrina de Heráclito, D. Berge (*O logos heraclitico,* 1948, cap. III) asoció el problema del porqué Heráclito ha escogido la palabra *logos* para designar ese concepto suyo. Retomando una idea de H. Leisegang (*Denkformen,* p. 74) y de E. Hoffmann (*Die Sprache u. d. arch. Log.,* 1 *ss.*) —aceptada por Kranz (Diels-Kranz, I, 150) pero combatida por Calogero "Eráclito", p. 198)— de una contraposición de λόγος con ἔπος en Heráclito, Berge lleva a cabo un prolijo examen de los usos de las dos palabras en la literatura griega desde Homero hasta Heráclito, y concluye que *epos* es mucho más frecuente y *logos* mucho más raro antes de Heráclito, aun designando ambos la palabra humana, la narración, el canto; pero *epos* con un carácter de mayor elevación y pasando después, especialmente, a designar la poesía épica y particularmente la homérica; y *logos* adquiriendo, en época reciente, también los sentidos de enumeración, argumento, proporción. Pero, según Berge, la elección de Heráclito estaría en conexión con su polémica contra la épica, por lo que invertiría la relación de valor entre los dos términos, elevando *logos* a la dignidad de palabra genuina, enunciadora de un contenido inteligente, y rebajando *epos* al significado de lenguaje inexpresivo del vulgo. En realidad, como lo señaló Calogero contra Hoffmann, no parece evidente un sentido despreciativo de *epos* en el único uso que de él nos ofrecen los fragmentos heraclíteos (B 1), mientras que es cierto que *logos,* adoptado en ellos en sentidos diversos (no excluido el más usual y gastado), asume, allí donde se lo emplea como término técnico, una dignidad especial. ¿Es ésta una novedad intro-

ducida por Heráclito? Aquí está el problema de la fecha (anterior o posterior a Heráclito) del "sagrado discurso" órfico y pitagórico: el primero es llamado por Platón (*Leg.* IV, 715 E) "el antiguo discurso"; y del segundo, sostienen su alta antigüedad A. Delatte (en *Rev. de philol.* 1910, y *Étud. sur la litter. pythag.* 1915) y A. Rostagni (*Il verbo di Pitag.*, 1924: cfr. Zeller-Mondolfo, II, 364 *ss.*). Prescindiendo del hecho de que los pitagóricos no establecen diferencia entre *logos* y *epos*, al punto de que a extractos del "sagrado discurso" le dan también el título de "palabras áureas", es probable que si los "sagrados discursos" preexistían, el uso introducido por ellos de la palabra *logos* como título de un conjunto de preceptos y doctrinas haya influido en Heráclito, que intentaba formular, él también —en el lenguaje oracular de Apolo y de la Sibila (B 92 y 93) como Parménides por boca de la diosa— una especie de "sagrado discurso" para depositar en el templo de Artemisa.

Estas consideraciones pueden vincularse con la problemática recientemente suscitada por Mlle. Ramnoux (*op. cit.* 1959, cap. VIII-IX: "La parole et le silence") sobre la función de la palabra y especialmente sobre la relación entre el vocabulario, las categorías, los esquemas de pensamiento heraclíteo y el ambiente de las corporaciones religiosas y culturales conservadoras de las fórmulas rituales de la iniciación, de las leyendas, de la interpretación de los oráculos, de los cantos, etc., que tienen todos en común el deber de trabajar con la palabra (*logos*). Con estas corporaciones de "expertos en las artes de la palabra", revestidas algunas de un carácter sagrado y otras de un alto concepto de su misión, la filosofía naciente tendría una solidaridad y un intercambio de influencias: ellas ofrecen ya la presencia del *logos* como término cargado de sentido original si no de doctrina. Con la preexistente problemática de la palabra precisamente Ramnoux pone en relación, además del fragmento 1, todos los otros fragmentos heraclíteos donde figuran el *logos*, el *legein*, los problemas del nombre, del oráculo, de la mentira; y después de este examen concluye que, aun cuando se puede proponer alguna traducción aceptable de la palabra *logos* (como *leçon* en francés), es mejor mantener el término griego para conservar la amplitud de sus significados y la aureola de su misterio.

Es indudable que en Heráclito *logos* aparece a veces con un sentido especial, y otras veces con significados corrientes. El sentido especial atribuido por él al *logos* puede reconocerse, además de en los tres fragmentos 1, 2 y 50 donde lo encuentra Kirk ("Logos, ἁρμονίη, etc.", en *Rev. philos.* 1957), también en B 72, para no hablar de algunos testimonios (A 8, A 16, A 20) que se refieren a él; en los otros casos, en cambio, pueden reconocerse con Kirk los

significados corrientes en esa época, o sea: palabra, relación, discurso, fama (B 97, 108 y 39); medida y proporción (B 31 y 115). A estos dos últimos Kirk agrega B 45, que parece dudoso, al punto de que no pocos autores (Jaeger, Walzer, Cataudella, etc.) prefieren dejar en la traducción la palabra *logos*; Mazzantini traduce "verdad", Diels-Kranz, *Sinn*; con lo cual tienden a interpretar el "*logos profundo*" del alma, aquí mencionado, en significado especial. En cambio, A. Somigliana, erróneamente, quisiera encontrarlo en B 31 b ("Logos e brahman", en *Sophia* 1959).

Una interpretación puramente lingüística del *logos* heraclíteo fue sostenida por Burnet (*Early Greek Philos.* § 45): el *logos* no es más que el discurso de Heráclito, discurso de un profeta o "Verbo". Esta interpretación, a la que Kirk (*Cosm. Fragm.* 37) objeta justamente que en B 50 Heráclito distingue el *logos* del propio discurso ("escuchando no a mí, sino al *logos*", etc.), había sido sostenida inicialmente también por Diels (*Herakleitos*), que sin embargo reconoció sucesivamente (en *N. Jahrb.* 1910) en el *logos* la parte más profunda de la filosofía heraclítea, la norma eterna que subyace en el flujo de los fenómenos, la medida y el fin de todas las cosas. Y quien más tarde retomó la idea de Burnet, volvió a presentarla en forma ampliada, como H. Gomperz (*Philosophical Studies: Heraclitus*, pp. 88 *ss.*), quien escribe: "el *logos* en el siglo V griego, no significa nunca razón (cfr. *Wien. Stud.* 1924, p. 125); significa cada especie de expresión lingüística, y se emplea en todos los casos en que hoy queremos indicar el pensamiento expresado por las palabras: por consiguiente, puede servir para todo discurso, así como para la doctrina por él expresada". Con esto justamente la doctrina expresada tiende a sobreponerse a la palabra que la expresa: y de manera análoga, un valor objetivo del *logos* se agrega al subjetivo en la interpretación de Wundt (en *Archiv* 1907, pp. 451 *ss.*), que en el *logos* sólo encuentra el significado de discurso, doctrina, operación lógica, lenguaje: "el mundo es lógico porque un espíritu lógicamente pensante lo concibe". Sin embargo, esto no implica una interpretación subjetivista como la de Herbertz (*Wahrheitsproblem*, p. 73), para quien el *logos* sería el criterio de la verdad, presente a todo sujeto consciente en cuanto el *logos* divino es inmanente en todo contenido de conciencia. En cambio, M. Wundt sólo quiere afirmar que el *logos* subjetivo y el objetivo son aún indistintos en Heráclito, pero admite ambos aspectos en el concepto heraclíteo. Por lo tanto, quien quiere partir del *logos* como palabra, y encontrar en Heráclito una filosofía del lenguaje, como intenta hacer también U. Hoelscher (*Der Logos b. Herakl.*, p. 72), no puede separarlo de una doctrina de la realidad. Así también C. A.

Di Sandro ("Heráclito y el lenguaje", *Arkhé,* Córdoba 1954), que hace consistir la filosofía del lenguaje de Heráclito en la intuición de una correspondencia entre el vínculo que liga al *logos* como palabra con la expresión de las cosas, y el que une al *logos* como ley con el ininterrumpido acontecer de los fenómenos.

El mismo Reinhardt (*Parmen.,* pp. 61, 217 *ss.*) que quiso oponer a todas las interpretaciones cosmológicas y ontológicas del *logos* heraclíteo una interpretación lógica, entendiéndolo como ley del pensamiento (*Denkgesetz*) vigente aun cuando no fuera comprendida por los hombres, no logra eliminar toda referencia a una validez objetiva de una ley universal. "El *logos* de Heráclito —escribe en las pp. 219 *ss.*— no es, según creo, la ley del mundo (*Weltgesetz*), ni el intelecto cósmico, ni siquiera un principio divino —por esto usa la expresión "lo sabio"—, sino la necesidad de pensamiento, la ley lógica, la disposición filosófica que ha encontrado, *logos* en el mismo sentido de la teoría del conocimiento, como en Parménides fragm. 1, v. 38 (= B 7, v. 5)." Esta interpretación gnoseológica y subjetiva es acentuada aun por Reinhardt en su traducción de B 50; "no a mí, sino al *logos* que está en vosotros mismos debéis dar razón y confesar que todo es uno". Sin embargo, aun confirmando con B 2 y B 72 esta concepción del *logos* como interior a cada sujeto y orientador de cada uno de sus pensamientos y acciones, Reinhardt no puede eximirse de traducir la segunda proposición de B 1 en la siguiente forma: "porque, si bien todo ocurre *según la ley universal* (*nach dem Weltgesetz*) ellos se asemejan a los inexpertos, etc.": donde el concepto ya repudiado del *Weltgesetz,* reaparece en la traducción de la frase "según este *logos*".

El mismo texto de Heráclito impone, pues, a los intérpretes este reconocimiento del *logos* también como ley cósmica; ya que no sólo, como destacan A. Maddalena (*Sulla cosmol. ionica da Talete a Eraclito,* Padova 1940, p. 251) y L. Stefanini ("La nascita del logos in Eraclito", en *Giorn. crit. filos. ital.* 1951, p. 6) "el *logos*-palabra se convierte en él en el *logos*-razón": pero, según señala el mismo Stefanini (p. 1), los estudios de Cassirer (*Philos. d. symbol. Formen,* Berlín 1923, I, 55 *ss.*), Hoffmann (*Die Sprache u. d. arch. Logik,* Tübingen 1925) y Calogero (*Studi su l'eleat.,* 1932, 6 *ss.*; *I primordi della logica ant.,* Pisa 1935; "Eraclito", en *Giorn. crit. filos. ital.* 1936) sobre la mentalidad arcaica en los orígenes de la lógica clásica, sirven para echar luz en la tri-unidad del *logos* heraclíteo, que es palabra, verdad y ser indistintamente, "no por una fusión reflexivamente realizada, sino por una espontánea persuasión de semejante unidad". "Propiamente en cuanto atribuye alternativamente al *logos* (escribe Calogero, "Eraclito", p. 200), ya sea el valor de la

pura palabra, ya el de la palabra-verdad-realidad, ya sea cualquiera otra intermedia graduación de significado, Heráclito se revela típico representante de la indistinción arcaica de esas tres esferas... Los tres valores, el *ontológico*, el *lógico* y el *lingüístico* que desde el comienzo del libro de Heráclito se atribuyen al *logos*, resultan confirmados también por el texto de los otros fragmentos."

Debido a esta multiplicidad de aspectos y complejidad de significados intrínseca al término, Calogero destaca justamente que las historias de la *Logosidee* puramente metafísico-teológicas (como las de Heinze y Aall) resultan perjudicadas por esta unilateralidad en su más específico campo de investigación, lo que puede decirse de manera particular a propósito de Heráclito. Aall, precisamente (*Gesch. d. Logosidee*, I, 41 *ss.*), sólo aceptaba una parte de la compleja explicación de Zeller: para él, el *logos* heraclíteo era la *Ratio* universal, norma universal del Espíritu de la que deriva la fuerza de pensamiento del hombre; pero rechazaba como estoica la identificación entre *logos* y fuego. En cambio la defendieron, en contra de Aall, Brieger (en *Hermes* 1904, pp. 210 *ss.*), B. Bauch (*Substanzproblem.*, p. 32) y Nestle en Zeller-Nestle (*ad. h. l.*) y en *Vom Mythos zum Logos* (p. 96), donde escribe: "Este *logos* es el núcleo de todo lo que existe. Así como en el hombre representa la potencia del conocer, de su formación espiritual y moral, la potencia del pensar común y de la regulación de la vida común, así forma también la esencia fundamental común de todas las cosas. Heráclito piensa, por cierto, este principio espiritual del cosmos vinculado con un sustrato material que encuentra en el fuego."

Nestle se apoya también en F. J. Brecht (*Heraklit*, 1936, pp. 44 *ss.*), que es uno de los múltiples sostenedores de la interpretación ontológica del *logos* como Razón o inteligencia universal, como lo era Gilbert (en *N. Jahrbuch.* 1909; *Religionsphilosoph.* 1911, p. 55; *Meteor. Theor.*, p. 50); Kinkel (*Gesch. d. Philos.* I, 69); Schaefer (*Herakl.*, p. 55); Hönigswald (*Philos. d. Alt.*, p. 67); Biswanger (en *Die Antike* 1935), etc. Pero a la idea de inteligencia universal tiende a asociarse la de ley del mundo, tal como se ve en Kühnemann (*Grundleg. d. Philos.*, p. 22) y en Slonimski (*Herakl. u. Parmen.*, p. 27), que ve en el *logos* la ley del devenir, junto con el pensamiento, la verdad, el ser, la divinidad. Esa idea de ley cósmica predomina en la interpretación de A. M. Frenkian (*Ét. de philos. présocr.: Héracl. d'Eph.*, Cernauti 1933): "el *logos* de Heráclito es la ley, la norma o fórmula del devenir, no la causa eficiente del mismo: el proceso cósmico ocurre '*según el logos*' y no 'por medio del *logos*' ". La idea de ley predomina en la interpretación de Th. Gomperz (*Griech. Denker*, I); Goebel (*Vorsokrat.* p. 44); Capelle

(en *Hermes* 1924); A. Busse (en *Rhein. Mus.* 1926); el último de los cuales insiste, por lo demás, en probar que, en la primera proposición, *logos* puede significar únicamente el mismo escrito heraclíteo. Y el sentido de "ley divina" es puesto en primer lugar también por M. Marcovich ("Ensayo de reconstrucción e interpret. del sistema de Heráclito", en *Episteme*, Caracas 1957), que la identifica, al mismo tiempo, con "la voz de la verdad", o sea, con la verdad expresada por Heráclito. Así es como los ecos de la posición tomada en este problema por Burnet no dejan de hacerse sentir también en las reafirmaciones de una interpretación ontológica que no pueden prescindir más del aspecto lingüístico, pero que lo asocian al cósmico. Así como Diels-Kranz traducen λόγος: "el significado de la doctrina aquí presentada", explicando en nota que es el significado del libro y del mundo al mismo tiempo, así B. Snell (en *Hermes* 1926), recordado en la misma nota de Kranz, interpreta: "la palabra plena de significado, el significado que Heráclito ve en las cosas"; y E. L. Minar ("The logos of Heracl.", en *Class. Phil.* 1939) dice que "el *logos* es ante todo la historia de Heráclito, su explicación, quizá su libro", pero implica que es también un verdadero informe, el significado de las cosas, el νόμος, la *ratio*, la ley del proceso, probablemente vinculada por Heráclito con la idea pitagórica de proporcionalidad y armonía. Así es también en D. Berge (*O logos heraclitico*, 1948, pp. 41 *ss.*): el *logos* es lenguaje o discurso que revela la φύσις de todas las cosas, regla y fuerza directiva de todo, verdad absoluta eterna independiente de toda inteligencia humana, contenido y norma de todos los seres. Por su parte, U. Hoelscher ("Der Logos bei Herakl.", en *Festgabe Reinhardt*, Münster-Köln, 1952, pp. 69 *ss.*) deduce, del análisis de los fragmentos sobre el *logos*, que toda interpretación debe tender a reconocer que su esencia es discurso; pero discurso enigmático, oracular, porque la cosa contemplada es el enigma mismo. En el carácter enigmático se toca la esencia del cosmos con el escrito heraclíteo: su exposición es una sola cosa con el *logos* de las cosas, que él repite entendiendo a las cosas en su esencia enigmática. O sea que el *logos* es la verdad paradójica de las cosas, reproducida en las paradojas de Heráclito como en un responso oracular.

También Eggers Lan (*Fuego y logos en Heráclito*, Tucumán, 1958), partiendo de la explicación de Snell (palabra que expresa el significado de la realidad cósmica, y es casi una razón cósmica), reivindica, no obstante, contra él también el sentido de ley de la naturaleza, la ley divina que es guerra y contienda, que es justicia y necesidad.

En la variedad de aspectos y de matices que asumen todas estas

diversas interpretaciones es evidente la exigencia que se impone a cada una de ellas en el sentido de superar los límites de la unilateralidad exclusiva: de las interpretaciones puramente lingüísticas o lógicas o cosmológicas se pasa al reconocimiento de la conexión recíproca entre estos diferentes aspectos y entre el concepto de *logos* y otros conceptos esenciales de la doctrina heraclítea. La afirmación de esta exigencia puede ser confirmada por las principales interpretaciones recientes, como son las de Olof Gigon, Werner Jaeger y G. S. Kirk.

La interpretación de O. Gigon (*Unters. zu Herackl.*, 1935, pp. 4 *ss.*; *Der Urspr. d. griech. Philos.*, 1945, pp. 201 *ss.*) parte de los significados de *logos* que Heráclito encontraba corrientes en su tiempo (los que aparecen en Heródoto, según Gigon, que no se plantea el problema del ἱερὸς λόγος pitagórico y órfico) para establecer que en Heráclito es ante todo su discurso, el contenido de su libro. Pero en seguida destaca que este *logos* es idéntico a otro *logos* que es eterno y según el cual todo ocurre; es decir, expresa la verdad eterna, la relación viviente entre los seres, constituida por la lucha o tensión de los opuestos: *pólemos* que en B 80 es declarado común, como *logos* en B 1, 2, 113 y 114. Incomprendido por los hombres, que aun sin saberlo viven y actúan según él, el *logos* que Heráclito expone es la verdad, la clave de la comprensión de la realidad universal, la ley de la existencia cósmica: ley divina, que es arquetipo de las múltiples leyes humanas. Es así como Heráclito desplaza el centro de la investigación, del problema milesio de la sustancia al de la ley del ser y devenir universal: *logos* y *nomos* al mismo tiempo, que por lo tanto es también ley y criterio del pensamiento humano y gobierna igualmente tanto la vida del cosmos como el obrar del hombre. Heráclito vinculó así ética y cosmología como ningún otro presocrático; conjugó en el concepto del *logos* el problema cósmico con el lógico y el moral: por eso Gigon lo considera el primero de los filósofos griegos que ha esbozado una ética en sentido estrictamente filosófico. Pero por otra parte, Gigon no descuida el hecho de que Heráclito, no obstante la diferenciación de su problema con el de los milesios, vincula, sin embargo, con el concepto de *logos* la misma esencia física del cosmos, el fuego, que se encuentra en infinita guerra consigo mismo y (como lo ha demostrado Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes* 1942) es él mismo *inteligente* según Heráclito. Con esto se han puesto de relieve los múltiples aspectos y las varias implicaciones del concepto de *logos*, y se presenta su complejidad y fundamentalidad en la doctrina heraclítea.

Igualmente amplio y complejo se presenta ese concepto en el

análisis de W. Jaeger (*Paideia* I y *Theology of Early Gr. Philos.*, cap. 7), del cual más bien ha extraído acaso Gigon en *Urspr. d. Griech. Philos.*, la sugerencia del valor ético del *logos* heraclíteo. En efecto, Jaeger ya definía en *Paideia* I, 1933 (cfr. p. 177 de la edición en esp.) el *logos* heraclíteo como un conocimiento del que derivan al mismo tiempo la palabra y la acción: el conocimiento del ser se encuentra en él en íntima conexión con el orden de los valores y con la orientación de la vida. La "comunidad" del *logos* no es sólo expresión de su universalidad lógica, sino el más alto bien social, la superación de todo arbitrio individual. Es comprensión de la ley universal. El cosmos tiene su ley, como la *polis*: Heráclito es el primero en enunciar esta idea típicamente griega, y afirma que es solamente el *logos* el que comprende la ley divina, en la que se alinean todas las leyes humanas. "El *logos* de Heráclito es el espíritu como órgano del sentido del cosmos"; espíritu del cosmos que todo lo gobierna y que actúa también en el espíritu del hombre, en el que "vive y piensa el mismo fuego que impregna y penetra el cosmos como vida y pensamiento" y que tiene por ley el *pólemos* y la oposición universal. También en *Theol. of Early Greek Philos.*, Jaeger insiste especialmente en la importancia ética del *logos*. Él es ante todo la palabra de Heráclito, pero palabra de un profeta que quiere despertar a los hombres de su sueño para comunicarles la conciencia de una verdad que no es puramente teórica, sino que debe influir en la conducta, y debe renovar la vida, uniendo a los hombres en un mundo común por la comprensión del *logos*. En esto reside, en Heráclito, la conciencia de su misión: es el primer filósofo que mira a su función social. Su *logos* no es sólo lo universal, sino lo *común*: hablar con inteligencia (ξὺν νῷ) significa adherirse a este común (ξυνῷ), que no es común solamente a la sociedad humana, sino a todo el cosmos. Con ello el *logos* resulta la misma ley divina según la cual todo ocurre: y en éste su carácter teológico se diferencia de la ley natural (descriptiva) en cuanto es normativa, es decir, la norma suprema del proceso cósmico, que da a éste su significado y su valor.

G. S. Kirk (*Cosm. fragm.*, cit.) extrae los lineamientos del concepto de *logos* del análisis de los fragmentos 1, 114, 2 y 50, y de otros subsidiarios (Grupo I). Entre los significados vigentes en la época de Heráclito y aceptados por él, es fundamental el de regla, ley o fórmula de las cosas: sentido ya propuesto por Diels, Capelle y Busse, y opuesto a las interpretaciones de Reinhardt (ley del pensamiento) y Hönigswald, Biswanger, Brecht (Razón). Según Kirk, Heráclito lo concibió *a priori* por la exigencia de una unidad subyacente en el mundo, que estaría dada por la fórmula o ley universal operante en el comportamiento de todas las cosas, que es por con-

siguiente "común" en un sentido mucho más amplio e imperativo que las leyes de la ciudad, las cuales sólo pueden germinar de la universal ley divina. Los conceptos de *logos* y ley divina son complementarios: los hombres deben seguir esta ley si quieren vivir; trabajar contra ella es ir en busca del desastre. Aquí se encuentra el germen del *vivir de acuerdo con la naturaleza* de los estoicos. En Heráclito esto corresponde a la actitud de sus contemporáneos, cuyo precepto era obedecer a los dioses o seguir al dios; pero en Heráclito los dioses son sustituidos por la nueva concepción del orden natural pensada como real objetivamente, en cuanto está presente en todas las cosas y como una especie de componente material (concebida quizá como una forma de fuego) que de esta condición suya, de ser común a todas las cosas, deriva precisamente su fuerza imperativa.

En *Presocratic Philosophers* (1957, pp. 188 *ss.*) Kirk agrega al concepto de fórmula unificadora de las cosas el de ordenamiento proporcional, destacando la idea de medida y proporción; y acentúa la observación de que el *logos*, en muchos de sus aspectos, es coextensivo con el constituyente primario del cosmos, es decir, el fuego. Con esto se encamina al examen de las relaciones con otros conceptos afines o conexos, que realiza en "Logos, ἁρμονίη, lutte, dieu et feu dans Héraclite" (en *Rev. philos.* 1957). Entre estos conceptos, considerados alternativamente por los diversos intérpretes como el verdadero principio de Heráclito, éste (dice Kirk) situaba en primera línea el *logos*, común a todas las cosas y factor constitutivo de su verdad y razón de ser: plano estructural y fórmula común, que implica la idea de medida y proporción. De él procede la unidad y coherencia de las cosas, vinculada por Heráclito con su descubrimiento de la unidad de los opuestos, mutuamente inseparables. La oposición y unidad de los contrarios es un elemento importante del *logos*; es la armonía por tensiones opuestas, coincidencia de convergente y divergente. La armonía de los opuestos es, por lo tanto, una función del *logos* que corresponde a la *dike* de Anaximandro, la que restablece el equilibrio roto por la *adikía*; pero en Heráclito *pólemos* mismo es *dike*, es común y padre de todas las cosas, y representa el aspecto dinámico del *logos* sin el cual no habría cosmos. Así es como el *logos* es comprensión de la unidad fundamental de los opuestos; es la sabiduría propia de Dios, el cual se identifica él mismo con todos los opuestos y de todos ellos comprende la justicia. Esto le pareció a Vlastos (en *Am. Journ. Phil.* 1955), como le había parecido ya a Aristóteles, fatal para toda moralidad; pero Kirk responde que también para Dios se da en Heráclito una diferencia entre bueno y malo, puesto que sin su contraste no existirían más relaciones entre las cosas: en este sentido, también el mal es un bien. A la

función dinámica del *logos* corresponde así el poder directivo atribuido al fuego (B 64), materia concreta del *logos*, indispensable para su existencia. Según Kirk, Heráclito eligió el fuego como principio por su poder cinético, o sea por su vitalidad, que se lo hacía identificar en el alma, quizá también por influencia de la creencia tradicional que hacía del éter celeste la sustancia y el asiento de las almas. A estos motivos yo agregaría otros, sugeridos por Platón (*Soph.* 242 D, *Crat.* 412 *ss.*), esto es, que el fuego es él mismo divergente-convergente y *pólemos* (en infinita guerra consigo mismo, como dice Gigon), y es penetrante (διαϊόν) por doquiera, y encarna la ley universal (δίκαιον), es decir, el *logos* mismo (cfr. Mondolfo, "El primer fragm. de Heráclito", en *Rev. Univ. de Buenos Aires* 1945; "Dos textos de Platón sobre Heráclito", en *Notas y Est. de Filos.* 1953; "Evidence of Plato a. Arist. Relat. to Ekpyr. in Heracl.", en *Phronesis* 1958).

b. física y lógica en heráclito

La interpretación de Heráclito como físico, heredero del problema cosmológico de los milesios, que Zeller aceptaba de la tradición doxográfica, experimentó sucesivamente crecientes modificaciones en los enfoques de otros historiadores que reconocieron la existencia de otros problemas asociados con el problema físico en la mente del filósofo de Éfeso. Th. Gomperz (*Griech. Denk.*, 1893 y 1903) destacó el descubrimiento que hizo Heráclito de las relaciones entre la vida de la naturaleza y la del espíritu, en virtud de lo cual el orden natural se le presenta como un orden moral: J. Burnet (*Early Gr. Philos.*, 1893 y 1908) puso en primer plano el descubrimiento de la unidad de los contrarios que convierte la lucha de los mismos en armonía; K. Joël (*Der Urspr. d. Naturphilos.* etc., 1903 y *Gesch. d. ant. Philos.* I, 1921), al insistir en la "antropomorfosis universal" por la cual Heráclito convierte en ritmo del mundo el ritmo de la vida y del alma, señaló como esenciales en él las tres doctrinas de la necesidad de los contrarios y del valor de la lucha, de la trasmutación recíproca de los opuestos y de la inagotabilidad del flujo de los contrarios. El problema de los contrarios va colocándose así en el centro de las interpretaciones de Heráclito, proceso que culmina en la obra de K. Reinhardt, *Parmen. u. d. Gesch. d. griech. Philos.* (Bonn 1916), la cual marca una fecha importante también en la historia de los estudios heraclíteos. Reinhardt se opone categóricamente a la tradición aristotélica y doxográfica a la que le reprocha haber considerado a todos los presocráticos indistintamente como cosmólogos y físicos. Reivindica para Parménides y Heráclito el

carácter de filósofos preocupados esencialmente en el problema lógico de la identidad y de la contradicción de los opuestos, y los declara extraños al problema físico de la cosmología. Por lo demás, no se conforma con destacar la comunidad de la preocupación lógica en Parménides y en Heráclito, sino que sostiene (y ésta es una de las partes más discutibles de su tesis, que muy pocos aceptan ahora) la dependencia de Heráclito respecto de Parménides, interpretando como polémica contra Parménides la doctrina heraclítea, la que estaría dirigida a dar la solución del problema que el eleatismo planteaba sin saber resolver. En realidad, el problema de los opuestos ya lo habían propuesto Anaximandro y los pitagóricos; pero, sin tomar en cuenta a éstos, Reinhardt sostiene que las raíces del pensamiento de Heráclito se hallan justamente en el problema lógico de Parménides y no en el problema físico de los milesios: la física sólo le interesa para resolver el problema lógico de los contrarios. Mientras este problema de la inconciliabilidad de los contrarios llevaba al eleatismo al repudio del mundo sensible en nombre de la unidad inmutable del ser, Heráclito afirmaba que los opuestos se exigen mutuamente, que el mundo de los contrarios es el único verdadero, que la oposición es unidad y armonía y que el flujo (unidad de ser y no ser) es la verdadera permanencia. Éste es el "*logos* común" que Heráclito sostiene contra la incomprensión de los hombres: no es ni la ley del mundo ni la inteligencia cósmica, sino la "ley lógica", que es necesidad intrínseca del pensamiento, *logos* en el sentido gnoseológico.

La interpretación de Reinhardt contiene (como se ha señalado) algunos puntos discutibles que sólo unos pocos autores aceptan todavía: pero ha significado, con su unilateralidad opuesta a la de la interpretación tradicional, una reacción necesaria y saludable que hizo reconocer la importancia del problema lógico en Heráclito, de manera que hoy ninguno repetiría ya el juicio que parecía aún válido en la época de Zeller, en el sentido de que Heráclito "no se ocupaba de lógica especulativa sino de física".

C. PÓLEMOS Y DIKE

El fragmento de Heráclito sobre *Pólemos* (B 53), declarado padre y rey de todas las cosas y autor de las distinciones entre dioses y hombres, entre libres y esclavos, había sido puesto por Th. Gomperz (*Zu Heraklits Lehre u. d. Ueberresten seines Werkes*, 1886) en relación con una supuesta lucha entre mortales y dioses; pero Zeller le objetó que Heráclito hablaba de Zeus-Pólemos, es decir, del curso del mundo personificado, que se designa así porque interviene por vía de

oposiciones de toda especie. En *Griechische Denker* (1893) Gomperz abandonó, por lo tanto, aquella interpretación. No volvió a hablar de lucha entre dioses y hombres, sino solamente de la guerra entre los hombres, alabada por Heráclito porque sanciona las diferencias de valor, estableciendo quién es libre y quién esclavo, quién permanece hombre ordinario y quién se eleva a la existencia divina. Con ello —aun declarando que se sentía incómodo al atribuir a Heráclito también en el terreno sociológico la exigencia de la discordia, proclamada contra Homero (A 22) como necesaria para la subsistencia del cosmos— Gomperz se reconocía obligado por el mismo texto a semejante reconocimiento. Lo cual no es por cierto esa "tesis tan grave" que le pareció a B. Donati ("Il valore della guerra e la filos. di Eraclito", en *Riv. di filos.* 1912), ni puede confutarse, como a él mismo le parecía, considerando otros fragmentos que hablan de la armonía de los opuestos, como si tales fragmentos pudieran probar que para Heráclito la guerra era sólo el camino hacia el término ideal de la paz y de la concordia: de haber sido así, Heráclito no habría declarado que la supresión de la contienda significaría la ruina del cosmos, ni hubiera proclamado a *pólemos* padre y rey de todas las cosas. Es precisamente en esta proposición —más que en la doctrina del flujo— donde Reinhardt (*Parmen.*, 206 y 214) quiso encontrar el verdadero secreto de Heráclito, la ley común que justifica los contrastes tanto en la naturaleza como en la sociedad, entre amos y esclavos como entre dioses y hombres.

La distinción entre dioses y hombres suscita, por cierto, un problema de interpretación para el cual Gomperz recurría (y Zeller consentía) a B 62: "inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo de aquéllos la vida". Este fragmento, por lo demás, implica problemas aún más graves, que Mazzantini (*Eraclito*, pp. 56 *ss.*) sintetizaba en las preguntas: ¿estos mortales son los hombres o todas las cosas singulares del mundo? Y los inmortales, ¿son los dioses o son, más bien, los héroes? La complicada discusión de estos problemas, en la que Mazzantini se apoyaba en Brecht (*Heraklit*, 1936), coincidiendo en parte y en parte no, es por lo demás casi totalmente extraña al tema del *pólemos*; y por lo tanto parece sensata la conclusión de Kirk (*Cosm. Fragm.*, p. 248) que, aun admitiendo como obvia la existencia de una conexión, considera más prudente abstenerse del empleo del B 62 para explicar el B 53. En este último, Brieger (en *Hermes* 1904, p. 195) proponía interpretar a los "dioses" en el sentido de héroes o demonios o espíritus nobles, dado que Heráclito admite un solo dios; pero Nestle le objetaba que B 5 distingue entre dioses y héroes. Gigon (*Untersuch.* p. 118) entendía que la oposición de dioses y hombres,

a la par de la de libres y esclavos, representaba para Heráclito el resultado de la guerra, con la distinción entre caídos y sobrevivientes por una parte, entre vencedores y vencidos por la otra; y en *Ursprung d. gr. Phil.* (p. 210) veía aquí un eco del mito homérico, donde los más valientes, como Aquiles y Menelao, son elevados a dioses. Pero Kirk (*Cosmic. Fragm.*, p. 247) se pregunta si Heráclito podía creer que todos los muertos en la batalla se convirtieran en dioses, o solamente algunos, como en Hesíodo, que transforma en demonios solamente a los de la estirpe de oro, y semidioses sólo a los de la cuarta estirpe (héroes); admite, sin embargo, que acaso Heráclito quería divinizar a los muertos en la batalla (cfr. B 24 y B 25 y Kirk, "Heraclitus a. Death in Battle", en *Amer. Journ. Philol.*, 1949) es decir, en el calor del entusiasmo o en la plenitud del carácter ígneo del alma. Cl. Ramnoux, en cambio (*Héraclite*, etc., pp. 108 y 413 *ss.*), considera que la guerra hace surgir a la luz la disposición heroica y que con el heroísmo se muestra lo divino: el furor bélico es el hecho de Dios.

De todos modos, el problema esencial de B 53 y B 80 concierne al concepto mismo de *pólemos* y de *eris*, y a la valoración que de él hacía Heráclito.

Los atributos que en B 53 se predican de *pólemos* (padre de todas las cosas, rey de todas) son, como señaló Gigon (*Unters.* 118), esos mismos que se atribuían a Zeus; y quizá por eso Crisipo (ap. Philod., *De piet.* 7, p. 81, 2 *ss.*) atribuía a Heráclito la afirmación de su identidad (la guerra y Zeus son lo mismo). Pero acaso con esto Heráclito no quería, como sostiene Gigon, lanzar un ataque contra las opiniones populares, como tampoco quería hacerlo en B 32, donde decía que el dios quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus, entendiendo tal vez que éste no es sólo principio de vida (ζῆν) sino también de muerte; por lo que en B 67 le atribuye, entre los pares de predicados opuestos, también el de guerra-paz. Precisamente por esta conexión de *pólemos* con la divinidad suprema, parecería que el atributo de padre y rey πάντων debiera significar un dominio universal sobre todas las cosas y no solamente sobre todos los hombres, como tendía a interpretar Gigon en *Untersuchungen*, p. 118; en *Ursprung*, p. 210, se inclina, en cambio, a ampliar este punto de vista y a considerar la guerra en Heráclito como esencia tanto del mundo visible como de la vida humana, es decir, dotada de la misma *extensión que el concepto de Eros en Hesíodo*, que, por una parte, es el principio del devenir de los dioses (esto es del cosmos), y por la otra la fatal potencia irresistible que reúne a Paris con Helena. También Kirk (*Cosm. fragm.* 248) tiende a esta más amplia interpretación: si *pólemos* sólo fuera la guerra del campo de

batalla, sería difícil ver cómo pudiera llamarse padre y rey de todo; la atribución que se le confiere del poder normalmente atribuido a Zeus hace pensar en una aplicación a todas las esferas de la vida, es decir, a una guerra *universal*, que sobre el mismo campo de batalla opera las distinciones de dioses y hombres, libres y esclavos. No debe distraernos de esta conclusión (que Kirk confirma en *Presocratic Philos.* p. 195), su escrúpulo de que acaso nos empuje a ella la sugestión de B 80, que declara a *pólemos* "común" = universal: es más que legítimo recurrir a los otros fragmentos heraclíteos para comprender uno de ellos con mayor seguridad; y el vínculo entre B 53 y B 80 es indudablemente muy íntimo, y además cooperan con B 80 en el mismo sentido A 22, B 8 y otros fragmentos.

Respecto de B 80 se han discutido varias cuestiones lingüísticas (cfr. Ramnoux, *Héraclite*, pp. 253 ss.) y de restauración del texto corrompido de los manuscritos. Zeller aceptaba ya las enmiendas de Schleiermacher, generalmente aceptadas después (εἰδέναι por εἰ δὲ, y ἔριν por ἐρεῖν); pero quedaba en la duda por el χρεώμενα final. Heidel ("On cert. fragm.", en *Proc. Am. Ac. of Arts a. Sc.* 1913, pp. 710 *ss.*) y B. Jordan (en *Archiv* 1911, p. 480), propusieron enmendarlo en χρεὼν μέτα (forma poética que se encuentra en el *Heracles* de Eurípides): pero prevaleció después la propuesta de Diels, confirmada sucesivamente por la lectura de Philod., *De piet*, p. 29 (cfr. Philippson, en *Hermes* 1920, p. 56) de enmendar con χρεών, que, según lo demostró Fraenkel (*Parmenidesstud.* VI) significa: "como está en el orden, como conviene".

En B 80 *pólemos* es declarado ξυνός, tal como lo habían dicho ya Homero (*Il.* XVIII 419; ξυνός Ἐνυάλιος) y Arquíloco (fragm. 38 Diehl: ξυνὸς Ἄρης) que, por lo demás, sólo lo referían al mundo humano, como vuelve a hacer después Platón (*Leges* 625 E – 626 A) refiriéndolo a todas las ciudades. En cambio Heráclito le da una extensión universal, siguiendo una tendencia a la conversión de conceptos humanos en conceptos cósmicos, tendencia característica del proceso de formación de la filosofía griega (cfr. Mondolfo, *Problemi del pens. ant.*, 1936, y *Alle orig. della filos. della cultura* 1956). Aquí nos interesan particularmente los antecedentes relativos a *eros* y *dike* El de *eros* fue invocado ya por Gigon; pero la conversión del mismo en fuerza cósmica no se había dado solamente en Hesíodo, tal como recuerda Gigon, sino también en Acusilao, Ferécides, la antigua teogonía órfica (cfr. mi "Nota sull'antica teog. orf." en Zeller-Mondolfo I, pp. 221 *ss.*), y constituía una difundida tendencia de la época, seguida también por Parménides y Empédocles. Ahora bien, es interesante señalar que este ancedente podía influir de manera particular sobre Heráclito debido al descubrimiento, que debe proba-

blemente atribuírsele, del contraste implícito en el mismo *eros*, que es precisamente relación y vínculo de opuestos.

Al citar, en efecto, la afirmación heraclítea de la contienda (ἔρις) como necesaria para la existencia del cosmos, Aristóteles (*Eth. Eud.* 1235 a 25 = Heráclito A 22) propone como ejemplo precisamente también la oposición de macho y hembra, sin la cual no existirían animales; y la reserva adelantada por Gigon (*Unters.*, p. 117) de que esta oposición no podía ser heraclítea, no tiene razón alguna de ser mantenida no sólo porque, como observó Kirk (*Cosm. Fragm.* 243 ss.), los dos ejemplos reaparecen también en *De mundo* 396 a 7 (en la introducción a la cita de B 10) y el segundo (de las notas altas y bajas) reaparece en *De victu* I, 18 (imitación de Heráclito), sino, agregamos, porque este último encuentra confirmación en la tercera pareja de opuestos de B 10 (consonante-disonante) y es dado explícitamente como heraclíteo por el mismo Aristóteles en *Eth. nicom.* 1155 b 11 (cfr. B 8) y el primero (macho-hembra) aparece en la misma época en Parménides B 12 como fundamento de la generación y en la tabla pitagórica de las oposiciones y en Alcmeón. La extensión universal dada ya al concepto de *eros* y la conexión de este concepto con una antítesis y con la contienda, podían pues sugerir fácilmente a Heráclito la universalización del concepto de *pólemos* como padre (B 53) y de *eris* como generadora de todas las cosas, en sustitución de *eros* (B 80, cfr. también B 8: "y todo se genera según *eris*").

En esto su πόλεμος ξυνός difiere del homérico y del de Arquíloco bajo un doble aspecto: la universalidad y la fecundidad generadora. Puesto que Homero, por más que fuera cantor de los héroes guerreros, y Arquíloco, por más que fuera soldado de oficio, condenaban la existencia de la guerra y el arreciar de la contienda (también por esto, sin duda, Heráclito B 24 quería expulsarlos de los certámenes) mientras que Heráclito, en cambio, la exalta como generadora de todas las cosas; y además, como ley universal de justicia. Aquí interviene, pues, además de la sugestión del ya universalizado concepto de *eros*, también la del concepto de *dike*, transformado ya en concepto cósmico por Anaximandro (precursor de Heráclito también en el relieve dado a las oposiciones) y retomado como tal por Heráclito (cfr. W. Jaeger, *Paideia* I; Mondolfo, *Probl. pens. ant.*; G. Vlastos, "Equality a. Justice in Early Greek Cosmol.", en *Class. Phil.* 1947). Pero, mientras Anaximandro consideraba la lucha entre los elementos y la guerra entre los vivientes como *adikía*, de la que los guerreantes debían sufrir el castigo (pena y expiación) en el orden del tiempo, Heráclito, por el contrario, no sólo declara en B 80 que la guerra es ley universal, sino que *dike* es ella

misma contienda (ἔρις) y que todo se genera según ἔριν καὶ χρεών (es decir: por discordia, y como se conviene y es justo). Aquí está, además de la polémica contra Anaximandro, vista también por Kirk y Vlastos, también la polémica contra Homero (cfr. A 22) y contra Hesíodo, como señaló Kranz (en *Hermes* 1934, p. 116), seguido por Gigon (*Unters.* 116) y por Kirk (*Cosm. Fragm.* 240). La exaltación de la moral heroica no impide a Heráclito la polémica contra Homero, que también suele considerarse (Ramnoux, *op. cit.* 107) como representante de la tradición heroica de los nobles guerreros, contra la tradición jurídica de las pacíficas clases campesinas representadas por Hesíodo; puesto que, precisamente en nombre de la moral heroica, Heráclito se levanta contra Homero que la reniega. Y en cuanto a Hesíodo, que también —como destaca Ramnoux (106 *ss.*)— distinguía una buena *eris,* principio de lucha fecunda por la vida, de una mala *eris,* fuente de discordia, no solamente exaltaba en la cosmogonía a *eros* a una función de primer orden, menoscabando a *eris,* sino que, en *Erga* 276 *ss.,* sostenía que la lucha mutua es ley sólo para los animales, mientras a los hombres les es dada *dike.* Por consiguiente Heráclito, con tono provocativo (dice Gigon), no sólo extiende la contienda a todos los seres, sino que la identifica con *dike.* Pero justamente este concepto de la contienda o lucha entre los opuestos como ley universal y condición de toda generación, es confirmado también por B 80 (καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι), y es probable que B 23, cuando dice que no se conocería el nombre de *dike* si no fueran "estas cosas", se refiere no sólo a la injusticia de que hablaba Anaximandro y a los crímenes cometidos por los hombres, sino más bien a la ley universal de la guerra y de la contienda y al hecho de que de la lucha entre los opuestos depende cualquier generación y devenir.

Quien conoce y reconoce semejante ley y dependencia ya no puede definir más con Anaximandro y con Hesíodo, como contraria a *dike,* la lucha, sino que debe identificarla con ella; por eso B 102 declara que para el dios son bellas, buenas y justas todas las cosas, mientras que los hombres consideran algunas justas y otras injustas. Esta distinción humana, para Heráclito, significa falta de conciencia de ese *logos* plenamente poseído por la sabiduría divina, consciente de la necesidad universal de la lucha de los opuestos, que es esencia de toda la realidad y generadora de todo devenir. Como tal justamente, la guerra o contienda es, para Heráclito, *dike,* es decir (como señala Kirk, *Presocr. Philos.* 195), "el camino indicado (δεικ-) o ley normal" universal.

d. B 8 Y SU AUTENTICIDAD

El fragmento B 8 —"lo opuesto es concorde, y de los discordantes nace la más bella armonía, y todas las cosas nacen por vía de discordia"— es citado por Aristóteles en *Ethica Nicomac.* 1155 b, donde se da a Heráclito, juntamente con Eurípides, como sostenedor de la atracción mutua de los opuestos, en contraposición con Empédocles, que sostiene la atracción de los semejantes. La cita aristotélica fue aceptada como fragmento genuino tanto por Bywater (fragm. 46) como por Diels (B 8) y por Walzer. Por lo demás, en Diels-Kranz la última parte ("y todo se cumple según contienda") se da como reproducción de la frase análoga recurrente en B 80; pero se defiende como heraclítea la segunda parte (la armonía de los discordantes es la más bella: cfr. A 22). Burnet aceptaba entre los fragmentos heraclíteos solamente la primera frase ("lo opuesto concorde"), colocándola en el núm. 46 e interpretándola como aceptación de la regla médica según la cual lo opuesto es lo que sirve (por ejemplo, el frío para curar el calor); pero esta limitación al terreno médico parece algo arbitraria, tanto más si se tiene en cuenta la decidida aversión que sentía Heráclito por los médicos (B 58).

Pero, autores como Gigon (*Untersuch.*, 25 *ss.*) y Kirk (*Cosm. Fragm.*, 219 *ss.*) niegan el carácter de texto heraclíteo genuino a todo el fragmento. Ambos lo consideran paráfrasis o síntesis de porciones de diversos otros fragmentos auténticos: B 10, B 51 y B 80. Aristóteles, indudablemente, al referir el pensamiento de Eurípides, Heráclito y Empédocles sobre la atracción recíproca de los opuestos o de los semejantes, ofrece, para Eurípides y Empédocles, un resumen de los lugares genuinos respectivos; lo cual hace probable que también para Heráclito ofrezca un resumen sumario más que una cita textual. Pero Gigon sostiene que los tres miembros en que se divide la sentencia no podían ser yuxtapuestos de esta manera en Heráclito, y constituyen en cambio una mescolanza de frases heraclíteas características, análoga a la enumeración que da Filón en *Leg. alleg.*, III, 3. El primer miembro es paralelo al "convergente-divergente" de B 10, pero se distingue de él: *1)* por tener ἀντίξουν en lugar de διαφερόμενον, es decir, una palabra que tanto Gigon como Kirk reconocen como argumento en favor de la autenticidad, porque es puramente jónica (recurre a menudo en Heródoto en el sentido de "opuesto" o "adverso") y extraña al vocabulario aristotélico, a tal punto que Kirk piensa que debía encontrarse en una sentencia heraclítea perdida para nosotros; *2)* por tener συμφέρον en activo, de igual modo que el segundo miembro tiene διαφερόντων, en lugar de tenerlo en medio (συνφερόμενον-διαφερόμενον) como aparece en B 10 y B 51, y en

varias alusiones de Platón a Heráclito; sin embargo, Kirk recuerda que en la parte de *De victu* que imita a Heráclito (I, 11, 17 y 18) se repiten análogamente συμφέρει y διαφέρει. En el segundo miembro ("de los discordantes la más bella armonía") impresiona a Gigon y a Kirk como poco genuino e inadecuado el superlativo "la más bella". Ambos recuerdan, sin duda, el κάλλιστος de B 124 (que Gigon refiere a κόσμος y Kirk —con McDiarmid y Friedländer— a ἀνθρώπων); pero allí lo reconocen bien calculado y entonado en su oposición con el "arrojado al acaso", mientras que aquí lo juzgan sólo afectivo y decorativo, es decir, una palabra superflua. Como si no hubiera también en B 8 una oposición (entre διαφερόντων y ἁρμονία) que justifica perfectamente el superlativo (quizá relativo), parangonable al comparativo κρείττων, que en B 54 califica la armonía invisible en contraste con la manifiesta. Kirk viene a reconocer la oportunidad del superlativo, al decir que, como "armonía" no puede tener aquí el significado musical sino sólo el de "conexión", correspondería κρατίστην antes que καλλίστην. Pero el mismo Kirk, a propósito de A 22, reconoce, contra Gigon, que no existe razón para mantener la reserva contra los dos ejemplos de oposición que Aristóteles atribuye a Heráclito en *Eth. Eud.*, 1234 a; y uno que dichos ejemplos que (como señala Kirk) vuelve a verse también en la imitación heraclítea de *De victu*, I, 18, es precisamente el musical, que, por consiguiente, no hay motivo para desconocer en B 8 si se lo reconoce en A 22, y si además no se lo puede desconocer en B 10 (consonante y disonante). En consecuencia, caen las objeciones formuladas contra el primero y el segundo miembros de B 8; y la justificación del segundo puede ser singularmente sugestiva para la explicación del tercero, que contiene la conclusión general de que todo nace, por lo tanto, de la contienda. Aquí Heráclito efectúa un tránsito análogo al que cumplieron los pitagóricos, quienes, al descubrir que la armonía musical es una relación proporcional, es decir, número, concluían que todo es número en la realidad universal. Heráclito descubre que la armonía más bella nace del contraste y de la contienda, y concluye así que de la contienda nacen todas las realidades. El tercer miembro (como también lo vio Maddalena, *Sulla cosmol. ionica da Talete a Eraclito,* Padova, 1941, p. 202), no es, por lo tanto, un agregado postizo hecho por Aristóteles, sino que se explica como coronación del razonamiento heraclíteo, que de la convergencia de lo divergente pasa a su aplicación musical, y de este ejemplo característico concluye el universal poder generador de la discordia y la contienda. Esta conclusión no es la de B 80, porque allí Heráclito está preocupado por la identificación de *eris* y *dike,* y afirma, por lo tanto, que la generación de todas las cosas, al producirse por la contienda, acontece

"como conviene y es justo"; en cambio, en B 8 no interviene el problema de la justicia. Se trata, pues, de un orden de pensamientos bastante diferente, y debe reconocerse que B 8 tiene un carácter peculiar, diferente de los fragmentos en que se ha tratado de resolverlo. Y, por otra parte, es hora de reaccionar contra la tendencia de muchos críticos a considerar como no auténticos algunos fragmentos, sólo porque aparece alguna repetición (a veces supuesta, pero no real, como en los fragmentos del río) de ideas recurrentes en otros fragmentos. No sólo en otros autores, aun de la época, se repiten afirmaciones varias y renovadas de un mismo pensamiento, como en Parménides las tres afirmaciones de la coincidencia entre pensar y ser (B 3, B 6 y B 8); sino que Heráclito, como observó oportunamente Reinhardt (*Parmen.*, 62, n. 1) a propósito de la coincidencia entre B 32 y B 41 de Heráclito, y como observa W. Jaeger (*The Theol. of the Earl. Gr. Philos.*, 231, n. 43) a propósito de la que existe entre B 65 y B 67, gustaba repetir e inculcar sus principios, de acuerdo con el carácter profético de su lenguaje y con su misión de despertador de durmientes.

El hecho de que B 8 se inicia con una palabra (ἀντίξουν) que también a Gigon y a Kirk les parece un argumento a favor de la autenticidad, prueba que Aristóteles no tenía en su mente B 10 o B 51 al citar el primer miembro: debía referirse a otra sentencia, que podía muy bien estar constituida por los tres miembros que él reproduce. Con esto no se niega la posibilidad de que aquí, tal como para Eurípides y para Empédocles, también para Heráclito Aristóteles parafraseara o resumiera la sentencia antes que reproducirla al pie de la letra; pero la sentencia debía de existir en el texto heraclíteo, y por eso B 8 puede considerarse como sentencia auténtica, aun cuando acaso no haya sido enteramente citada en su forma original.

e. la unión (armonía) por tensiones opuestas (B 51)

El fragmento B 51, en el texto que nos ha sido trasmitido por Hippol., *Refut.* IX, 9, 2 —más completo que en las citas que nos ofrecen Platón y Plutarco— reza: "no comprenden que lo divergente converge consigo mismo; armonía por tensiones opuestas, como del arco y de la lira". La diversidad de lecciones que presentan los diferentes testimonios ha dado lugar a varias discusiones, especialmente respecto de las dos diferentes expresiones con que se presenta declarado el concepto de las tensiones opuestas: παλίντονος en algunos testimonios, παλίντροπος en otros. Pero con las cuestiones relativas al texto se entrelazan las referentes a su interpretación. Kirk (*Cosm. Fragm.* 202 *ss.*), que ha realizado un examen más completo que otros críti-

cos, plantea el siguiente problema sobre la relación entre los dos miembros de la sentencia: la frase de la "armonía", yuxtapuesta a la afirmación de que lo discordante concuerda consigo mismo, ¿quiere significar que *aquél es* una armonía (conexión), o bien que *existe* una armonía? Kirk se inclina por la segunda respuesta, considerando absurdo que se llame "conexión" lo que se encuentra al mismo tiempo en desacuerdo y en acuerdo consigo mismo; pero no tiene en cuenta que para Heráclito es el hecho mismo del interior acuerdo de lo discordante lo que *es* (o constituye) una "armonía" por tensiones opuestas. Pero, ¿qué significa ἁρμονίη?

Gigon (*Unters.*, p. 23) interpreta "juntura" (expresión de la artesanía para significar la inserción mutua de dos pedazos), sinónimo de σύναψις de B 10; de manera análoga Kirk traduce "conexión" o "medio de conjunción", recordando que en Homero y Hesíodo significa unión de partes o acuerdo entre hombres. Pero rechaza (lo mismo que Zeller) la idea de Lassalle y de Pfleiderer, retomada por Joël (*Gesch. d. ant. Philos.* I, 316), de que aquí el acuerdo es entre arco y lira, en cuanto ambos son instrumentos de Apolo, dios de paz y de guerra. En cambio Gigon (p. 25), aun sin aceptarla, reconoce que esta interpretación puede encontrar apoyo en los fragmentos de Escythinos de Teos (véase Diels-Kranz, 22 C 3) a quien Kirk, sin embargo, niega importancia (p. 218), considerándolo como un malentendido de B 51. Empero, merece ser evocado, además del concepto heraclíteo de σύναψις (o bien σύλλαψις), el de κρᾶσις, asociado e indentificado con el concepto de armonía en los círculos pitagóricos y afines (Alcmeón, Parménides, Empédocles, etcétera) que aplicaban los dos a toda composición de partes o de opuestos, o estructura o temperamento de cuerpos o de almas; por este camino, los pitagóricos llegaban al concepto musical de armonía, a base de la relación numérica descubierta por Pitágoras entre los tonos musicales (cfr. mi "Nota sul pitagorismo", § 4, en Zeller-Mondolfo II, pp. 660 *ss.*, que diverge en parte de lo que dice sobre el tema Kirk, *op. cit.*, 219; pero converge con Ramnoux, 142 *ss.*, que habla de Empédocles).

Pero el significado musical, que Kirk recuerda ya en la lírica de Píndaro y Pratinas, ¿estaba presente en Heráclito? Gigon lo niega, sea para B 51 como para B 8 y B 54, contra Jaeger (*Nemesios*, p. 109): y lo niega también Kirk (p. 208), observando que sería un sentido inadecuado para el arco, y que es difícil aceptar la sugerencia de Zeller de que Heráclito diese a la palabra dos sentidos diferentes para el arco y para la lira. Ello no quita, a mi juicio, que en Heráclito puedan reconocerse también alusiones a la armonía musical (cfr. la nota anterior sobre "B 8 y su autenticidad"); pero no en B 51, donde

un mismo concepto debe ser aplicado al arco y a la lira, mientras que, aun cuando se quisiera aceptar la sugerencia de Zeller, la armonía musical sería de los sonidos y no del instrumento. Tratándose de los dos instrumentos, se halla en cuestión su estructura, que debe ser divergente-convergente; y dado que esta condición se expresa en la "armonía por tensiones opuestas" (παλίντονος o bien παλίντροπος), es decir, no en el sustantivo tan sólo, sino en la unidad de éste con su adjetivo, no es el caso de pensar (como advierte también Kirk) en la figura, semejante a herradura de caballo, de los dos brazos de dichos instrumentos, y ni siquiera en el parangón con las viguetas divergentes o tirantes del techo, propuesto por Diels (*Herakl.*, 28) y por Praechter (en *Philol.*, 1933) a base de comentarios de Elías y Simplicio a las *Categorías* de Aristóteles; y tampoco únicamente en la presencia de cuerdas tensas que (como propone Kirk, p. 208) formarían el "medio de conjunción" (ἁρμονίη) entre los brazos; pero sí debe pensarse en la relación entre los brazos y las cuerdas, que es esencial para la estructura y la función de cada uno de los instrumentos. Kirk dice (p. 214) que para ambos es probable que la referencia concierna a la tensión existente o en la cuerda (o en las cuerdas) o en el instrumento como todo; y luego muestra que opta por el instrumento como todo, al agregar que la estructura de los dos instrumentos es la misma, esto es, una armadura curva cuyas extremidades están unidas por una o más cuerdas que la mantienen en tensión.

También Gigon (*loc. cit.*,) explicaba que el arco y la lira están igualmente constituidos de dos partes: la madera, que tiende hacia afuera a partir de una posición forzadamente curva; y las cuerdas, que la contraen hacia adentro. Puede agregarse que las tensiones opuestas sólo existen en la unidad del instrumento, no fuera de ésta ni antes: la cuerda tiende hacia adentro en cuanto los brazos de la madera tienden hacia afuera; éstos, a su vez, tienden hacia afuera en cuanto la cuerda los tira hacia adentro. En este sentido, la traducción que Diels propone de παλίντροπος ἁρμονίη: "unión por tensiones opuestas" (*gegenstrebige Vereinigung*), vale igualmente para la otra lección: παλίντονος ἁρμονίη, y puede igualmente, no obstante la objeción del mismo Diels en el sentido de que pueda hablarse de "arco bajo opuestas tensiones" pero no de armonía, adaptarse al arco y a la lira, en cuanto precisamente la armonía es aquí "conjunción o conexión" que muy bien puede ser, por lo tanto, como observa Kirk (p. 215), por tensiones opuestas.

Queda aclarado con esto también el significado de los dos adjetivos en discusión παλίντροπος y παλίντονος en cuya composición πάλιν no tiene el sentido de "nuevamente" o de "hacia atrás", sino

(como señala Kirk, *loc. cit.*) el de "al contrario", aplicado a una contrariedad simultánea de direcciones (—τροπος) o de tensiones (—τονος), más que a una oposición de momentos o estados sucesivos, como en otros casos.

En su comentario al *Teeteto*, 144 (Oxford, 1861) L. Campbell, y Wilamowitz (*Platón*, I, 367) creyeron que la clave del parangón debe buscarse en Platón, *Respubl.* 439 B, que habla de las manos del arquero, de las que una aleja el arco mientras la otra lo atrae; así también la mano del citarista tiende y afloja las cuerdas de la lira. A esta interpretación, que quiere trasladar la imagen de la forma de los instrumentos a su manejo que tira y afloja las cuerdas, y atribuye al adjetivo (como dice Nestle, *a. h. l.*) el sentido de "lo que dispara, volviendo hacia atrás de sí" se adhirieron también Brieger (en *Hermes*, 1904) y Kühnemann (*Grundl.* 25), y se muestra propenso a adherirse el mismo Nestle; pero con razón objeta Kirk que las manos aumentan (y luego aflojan) las tensiones opuestas, pero no las crean; y su acción no podría describirse como armonía. También la interpretación de Macchioro (*Eraclito*, 94 *ss.*; *Zagreus*, 417 *ss.*) que —basado en Plutarco, *De tranq. an.* 15, que dice: "aflojemos los arcos y las liras para poderlos tender"— quiere comprender la armonía como "alternativas de estados opuestos en el mismo ente", no rige (como observa Kirk) por el hecho de que Heráclito quiere aducir ejemplos de lo divergente que converge consigo mismo, o sea de una condición en que las tensiones opuestas deben coexistir y no ser sucesivas.

Kirk (pp. 216 *ss.*) pone de relieve justamente la universalidad de la relación διαφερόμενον-συμφερόμενον, afirmada por Heráclito en B 10 y B 51: universalidad que justifica la extensión que Plutarco da a la ἁρμονίη de B 51, declarándola "armonía del cosmos". Esta relación lo es de todas las parejas de opuestos: la divergencia entre los términos que reside en cada una de ellas es, al mismo tiempo, convergencia necesaria. Aun más, partiendo de la caracterización de Heráclito que hace Platón en *Soph.* 242 D, como sostenedor del principio de que "lo divergente siempre converge" (cfr. B 51), debemos agregar que este principio se integra o identifica con su inverso: "lo convergente siempre es divergente" (B 10): en consecuencia, su alcance es universal también en el sentido de que no se aplica sólo a las relaciones de oposición (que son, por lo tanto, también relaciones de unidad) entre seres distintos que constituyen la multiplicidad cósmica, sino también a toda unidad real que tiene siempre en sí las tensiones opuestas, comenzando por el fuego universal, que en sí y por sí es unidad de contrarios, guerra y paz, armonía y conflicto interno, etcétera, y por lo tanto puede expresar por sí mismo los

opuestos distintos en lucha (que por lo demás es unidad) entre sí (cfr. Mondolfo, "Evidence of Plato a. Aristotle Relat. to the Ekpyr. in Heracl.", en *Phronesis*, 1958).

Por consiguiente, para toda realidad particular, como para la realidad universal, puede repetirse lo que dice Kirk (p. 217): la conexión es tal que actúa simultáneamente por caminos contrarios y es mantenida únicamente en tanto toda tensión equilibra exactamente a la otra; y si una de las tensiones opuestas se hace demasiado fuerte, la ἁρμονίη queda destruida. Pero esto no significa que este equilibrio no pueda o no deba romperse nunca: pues si así fuera no se produciría el devenir universal, que es siempre tránsito de un contrario al otro, esto es, incesante ruptura de equilibrios y sucesión de desequilibrios opuestos. A Kirk le apremia la tesis del equilibrio constante porque (dice) "sólo así puede el cosmos u ordenamiento de las cosas, tal como nosotros las experimentamos, ser mantenido"; y quiere precisamente atribuir a Heráclito la afirmación de la eternidad de este cosmos y excluir de él toda idea de alternativas cíclicas cosmogónicas. Pero el equilibrio constante de las tensiones opuestas no sólo llevaría a excluir la sucesión de alternas cosmogénesis y conflagraciones universales, sino también las de día y noche, verano e invierno, calor y frío, seco y húmedo, etcétera, es decir, la concepción del devenir real, propia de Heráclito. Por lo tanto, al considerar toda realidad para Heráclito como unidad de tensiones opuestas, no deben suponerse semejantes tensiones paralizadas constantemente por el equilibrio recíproco, sino capaces de producir continuamente desequilibrios, cada uno de los cuales resulta compensado después por el desequilibrio opuesto, en sucesión infinita.

f. INTERPRETACIONES DIVERGENTES DE B 10

El fragmento B 10, no obstante las múltiples discusiones relativas a su texto y a su interpretación, puede traducirse, sin embargo, de la siguiente manera: "conexiones (o conjunciones): entero y no entero, convergente divergente, en acuerdo en desacuerdo; de todas las cosas lo uno y de lo uno todas las cosas".

A este fragmento y a los problemas que de él derivan, le han dedicado particular investigación O. Gigon (*Unters.* 20 *ss.*; 43 *ss.*), B. Snell ("Heraklits Fragm. 10", en *Hermes*, 1941) y G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.* 167 *ss.*). Para los problemas relativos al texto es fundamental el aparato crítico ofrecido por Lorimer en la edición "Belles Lettres" del *De mundo* (París, 1933): sobre este aparato basa Kirk su discusión de las variantes, entre las cuales son de especial interés las de la palabra inicial de la sentencia. Bywater y los viejos editores escri-

bían συνάψειας (verbo optativo con significado de imperativo); Diels lo corrigió con el sustantivo συνάψιες, que permanece en las ediciones de Diels-Kranz y de Walzer, por ser conforme a los mejores manuscritos. En cambio, Lorimer, Hoffmann (*Griech. Dialekte* III, 240), Schulze (*Festschr. Kretschmer* 220), Snell y Kirk prefieren συλλάψιες que se encuentra en mayor número de manuscritos y en la copia que nos trasmite Estobeo de este pasaje del *De mundo*. La lección de Diels significa, según Gigon, "cosas en contacto", la otra (dice Kirk) significa —análogamente a la palabra συλλαβή, que se halla presente ya en Esquilo— "cosas tomadas juntas"; ambas, pues, pueden traducirse igualmente "conexiones" o "conjunciones" o semejantes.

La diferencia esencial entre la vieja lección de Bywater y las dos sucesivas de Diels y Lorimer es la siguiente: Aquella vieja lección expresa una exigencia de conjunción de los opuestos —en la realidad, según la interpretación de Zeller; en el pensamiento, según la de Tannery (*Science hell.*, p. 195): "joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas"— para que se cumpla o se comprenda la formación de la unidad de todas las cosas y la génesis de todas las múltiples cosas a partir de lo uno. Las otras dos expresan un reconocimiento de la existencia real de las conjunciones o conexiones, y quieren explicar su naturaleza y significado. Pero mientras a este significado le es indiferente que la palabra, elegida para expresar tales conjunciones, sea συνάψιες o συλλάψιες, surge una importante diferencia según se dé a tal palabra, con Diels-Kranz, con Walzer, Burnet, etcétera, y especialmente con Gigon, la función de predicado; o bien, con Snell y Kirk, la función de sujeto. Para Gigon, esa palabra es una especie de título antepuesto —conforme al estilo de los protocolos de inscripción— a la serie de las parejas de opuestos que se enuncian después, y con lo que el principio lógico de la reunión de los opuestos se muestra en ejemplos concretos. Por lo tanto es (según la observación de Snell y de Kirk) como si se dijera: enteros y no enteros, convergente y divergente, consonante y disonante son conexiones (o conjunciones, o cosas tomadas juntas); es decir, "conexiones" sería el predicado de la proposición cuyo sujeto estaría constituido por las parejas de opuestos, en las cuales la oposición se expresa especialmente (en la segunda y tercera parejas) mediante el contraste entre los dos prefijos συν– y δια–. El término del fragmento, según Gigon, se da por sí mismo; no es un ejemplo cualquiera, sino una doctrina cosmológica del opuesto fluir de lo *uno* en el todo y del todo en lo *uno*; lo cual es, sin duda, el proceso fundamental del naturalismo milesio, pero difiere de él en cuanto sobre la sucesión de los opuestos en el devenir cósmico está su unidad, fundada en la misma

sucesión: el todo es idéntico a lo uno; la cosmología heraclítea es un caso de aplicación de la doctrina de los opuestos: el *logos* ha sometido a la cosmología.

Contra esta interpretación Snell y Kirk objetan que las parejas presentadas en B 10 no son de opuestos que se sucedan entre sí de manera constante y necesaria como las típicamente heraclíteas, que son declaradas por eso mismo como siendo "la misma cosa": ni lo entero se cambia invariablemente en lo no entero, ni lo convergente en lo divergente, ni el cantante acorde en cantante desacorde, ni viceversa. No son estados sucesivos, sino alternativas de descripción de una condición única vista desde opuestos ángulos visuales. Si se tratase, como quiere Gigon, de una enunciación de ejemplos de conjunciones (o sea, de decir que las parejas de opuestos que se enuncian son "conjunciones o cosas conexas"), después de la palabra "conjunciones" debería haber un punto que no está, y no está porque "conjunciones" es sujeto y no predicado (como ὁ θεός en B 67, y πυρὸς τροπαί en B 31); y son predicado, en cambio, las parejas de opuestos que indican en qué forma las conjunciones pueden ser vistas y entendidas en sentidos contrarios. Debe entenderse, entonces, según Snell y Kirk: "cosas tomadas juntas" son en un sentido enteros (continuos), en otro sentido no enteros (separados y opuestos); en un sentido, tienden juntas (a la unidad), en otro sentido, tienden separadamente (a la pluralidad); en un sentido, cantan al unísono, en otro cantan según acordes diferentes y separados. Puede haber dos representaciones opuestas de συλλάψιες, expresadas en cada una de las tres parejas por el primero y el segundo término, respectivamente: y ello es conforme con el modo de pensar de Heráclito, que no niega las muchas cosas —ya que la negación de la pluralidad sería, como la abolición de *eris*, la destrucción del cosmos— sino que combate la representación pluralista que las separa, y le opone la representación unitaria que las conecta. Así B 10 opone mutuamente las dos representaciones alternativas sin pronunciarse, pero la vía sintética es sin duda la más significativa.

Hay que preguntarse en este punto si puede ser una actitud heraclítea el no pronunciarse ante los dos puntos de vista antitéticos y el exponerlos como simples alternativas, sin declarar explícitamente la propia preferencia por la vía sintética. Cierto es que Kirk, aceptando la afirmación de Snell de que la última parte de la sentencia ("de todas las cosas lo uno y de lo uno todas las cosas") no se ocupa del proceso cosmogónico, como sostiene Gigon, sino de la constitución de la gran σύλλαψις del cosmos, que consta de *uno* y de *todos*, agrega que precisamente el mundo es una unidad hecha de pluralidad, sobre todo porque las partes aparentemente desconectadas se

hallan esencialmente conectadas entre sí (cfr. la "armonía oculta" de B 54). Pero ello llevaría justamente a la interpretación rechazada por Kirk, en la que "conexiones" funciona como predicado y las tres parejas de opuestos funcionan como sujeto. O sea, coincide con la afirmación de que aquellas oposiciones, que en la opinión común son separación e incompatibilidad recíproca, son, en cambio, "conexiones" mutuas, de modo que de todas ellas resulta la unidad y todas ellas derivan de la unidad. No alcanzo a ver en esta última afirmación la alusión que quiere ver Kirk a los dos diferentes puntos de vista, por la que "de todas las cosas se puede comprender una conexión unificadora, y de esta conexión (*logos* de todas las cosas) uno se encuentra impulsado a dirigir hacia atrás la propia atención a las muchas cosas que se hallan conexas con la misma". Aquí no se trata de puntos de vista subjetivos, sino de la objetiva constitución de la realidad cósmica, una y múltiple según Heráclito: múltiple en su unidad, una en su multiplicidad.

Este punto de la distinción entre las *cosas* (objeto) y el *hombre* (sujeto) que las considera, ha suscitado una discusión de A. Rivier (en *Mus. Helv.* 1956) contra Kirk, y varias objeciones de Cl. Ramnoux (*Héraclite*, etc., 233 ss.) que toma sin embargo la interpretación de Kirk como base esencial de su estudio del fragmento 10. Aquélla observa que, considerando al hombre como *testigo*, se pasa naturalmente al hombre juez o *medida* de Protágoras, pero que debemos mantenernos con Kirk en el modo de ver arcaico, y renunciar a distinguir un hombre-sujeto de las cosas-objetos, vistas por él de dos modos opuestos; son, en cambio, las cosas mismas las que se ofrecen, ora de un modo, ora de otro; y puede agregarse, sin embargo, que los contrastes se manifiestan *para el hombre*, mientras que *para Dios* todo es unión, armonía, significado (cfr. B 102); e igual a la comprensión de Dios es la del sabio.

Así también Mlle. Ramnoux nos lleva desde el punto de vista subjetivo a la objetiva constitución de la realidad cósmica, que para Heráclito, como hemos dicho, es una y múltiple a un mismo tiempo: una en su multiplicidad, múltiple en su unidad. En este concepto se funda esencialmente también la interpretación de B 10 que nos da A. Maddalena (*I pitagorici*, Bari, 1954, pp. 54 ss.) quien pone el ἕν- πάντα de Heráclito en relación con el ἕν- πλῆθος de la tabla pitagórica de las contrariedades. Heráclito corregiría la formulación pitagórica de los contrarios estáticamente separados, mediante el término inicial de *conjunción* y mediante la doble fórmula de la derivación dinámica de lo uno de todas las cosas y de todas las cosas de lo uno. Lo uno latente en la multiplicidad, pero distinto de ella, sería para Maddalena el *logos* común, la inteligibilidad una dentro de las

cosas múltiples. Hay un movimiento (lógico) de lo uno que, procediendo desde todas las cosas, *unifica en sí la infinita multiplicidad*; pero también hay un movimiento inverso, inseparable del primero, de las cosas que se separan del *logos* unificante, y por lo tanto se separan entre sí en la perceptibilidad. Es en relación con este doble movimiento como deben entenderse las otras antítesis del fragmento: convergente divergente, cosas enteras y no enteras. Ésta sería, según Maddalena, la solución heraclítea de la dificultad en la que permanecía enredado Parménides por la oposición entre lo múltiple perceptible y lo uno pensable en la que quedaba incluida la multiplicidad de los nombres.

Mucho habría que discutir sobre la relación histórica de Heráclito con los pitagóricos y con Parménides. Pero es innegable que el problema de lo uno y de los muchos era un problema de la época (cfr. también Emped. B 17), y que B 10 junto con otros fragmentos muestra la presencia viva del mismo en Heráclito. Pero, en cuanto a la interpretación de B 10, debe acentuarse la exigencia de la estrecha conexión entre la primera y la segunda parte: la primera, que afirma la conjunción necesaria de opuestos que aparecen desconectados y separados por incompatibilidad mutua a la superficialidad de la mente vulgar; la segunda, que hace confluir todas las conexiones parciales en la universal de la relación indisociable entre la infinita pluralidad de los opuestos y la unidad total, generadora y resultado al mismo tiempo, de la multiplicidad de los seres particulares.

Aparece en este fragmento, en las parejas particulares de contrarios, una oposición que no es la típica de Heráclito, esto es, acompañada de la trasmutabilidad recíproca que sirve para fundar la mutua identidad de los opuestos, sino aquella asociada a la necesidad de su unión para la producción de un resultado; pero precisamente por esto B 10 puede confirmar la posibilidad de que pertenecieran a Heráclito también esas oposiciones entre agudo y grave, entre macho y hembra, que condicionan la formación de la armonía musical y la generación de los animales, que parece atribuirle *Eth. Eud.* 1235 a 25, y que también *De Mundo* 396 b repite al introducir la cita del fragmento. En semejante concepto de opuestos pensaba quizá W. A. Heidel, "On Cert. Fragm." (en *Am. Ac. of Arts a. Sc.*, 1913, p. 697), al considerar como reminiscencia de B 10 el lugar de Séneca, *De otio* 5, 6: *utrum contraria inter se elementa sint, an non pugnent, sed per diversa conspirent* (si los elementos son contrarios entre sí, o bien no luchan sino que cooperan por caminos diversos).

Si en la parte final se encuentra presente también un significado cosmogónico, como sostiene Gigon y niega Kirk, ésta es una cuestión conexa con la otra, de si Heráclito haya admitido o excluido una

cosmogonía; y este problema exige una discusión aparte, para la que remito al capítulo IV, secciones *g*, *h* y *l*.

g. LA IDENTIDAD DE LOS CAMINOS OPUESTOS (B 59 Y B 60)

En *Refut.* IX, 10, 4 ss. Hipólito refiere las dos sentencias heraclíteas que sostienen, respectivamente, según él, la identidad de lo recto con lo curvo, y la unidad e identidad de arriba y abajo. Pero la identificación realmente afirmada por Heráclito es la de los *caminos*, recto y curvo en B 59, hacia arriba y hacia abajo en B 60. Ambos fragmentos han dado lugar a muchas polémicas entre los críticos modernos (el primer fragmento incluso respecto a la enmienda del texto), polémicas que me propongo examinar a continuación.

1) *El camino recto y el curvo* (B 59)

Los códices de Hipólito traen una versión de este fragmento, que fue aceptada con muy pequeñas modificaciones por Mullach (*Fragm. philos. graec.*, París, Didot, 1860) y por Tannery (*Pour l'hist. de la science hellène*), pero pareció inaceptable tanto para Bernays (*Gesamm. Abhandl.* hrsg. von Usener, Berlín, 1885) como para Bywater (*Heracliti Ephesii reliquiae*, Oxonii 1877), quienes propusieron enmiendas que aceptaron después Zeller la de Bywater y Diels-Kranz, Walzer y demás editores y críticos la de Bernays. Recientemente, G. S. Kirk (*Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge, 1954) quiso reivindicar la genuinidad de la versión de los códices. En éstos, después de las palabras introductivas de Hipólito: "y lo recto y lo curvo son lo mismo", sigue la cita en la forma siguiente: γραφέων (φησίν) ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ ... μία ἐστὶ (φησί) καὶ ἡ αὐτή. Los puntos suspensivos que he colocado entre la primera y la segunda parte de la cita corresponden a una explicación que inserta Hipólito entre paréntesis, en la que dice: "el movimiento circular del instrumento *cokhlea* (caracol = tornillo) en el taller del batanero (ἐν τῷ γραφείῳ) es recto y curvo, pues procede al mismo tiempo hacia arriba y circularmente". Esta explicación, que menciona la *cokhlea* o tornillo del apretador empleado en el taller del batanero, nada tiene que ver con ningún movimiento ni camino relacionado con la escritura, como deberían ser los mencionados por el fragmento, de ser correcta la lección γραφέων con la que se inicia la cita en los códices de la obra de Hipólito. Por eso Bernays pensó que Hipólito no podía haber hablado del taller del batanero si no se encontraba mencionado en la sentencia heraclítea, y por ello sugi-

rió que también en ésta debía estar escrito no ya γραφέων sino γναφείῳ, tal como en la explicación de Hipólito.

La sugestión de Bernays fue recogida por Diels-Kranz, Walzer, Mazzantini en sus ediciones, y por la mayoría de los traductores modernos y de los críticos; mientras que Bywater y Zeller habían aceptado una versión análoga, aunque un poco diferente, propuesta por Duncker, quien escribía γναφέων, reduciendo la enmienda a una letra única. En ambos casos se trataba, no ya de operaciones de escritura, sino de algo que se hace en el taller del batanero; pero la coincidencia del movimiento curvo con el recto pertenecía, para Zeller (a quien adhirió Diels en un primer momento), al cilindro para cardar; en cambio, para Bernays y todos sus partidarios, pertenecía al tornillo del apretador, utilizado por los bataneros en el enfurtido de los paños.

Contra estas interpretaciones Kirk observó (*op. cit.*, 98 *ss.*) que el cilindro para cardar no era empleado por los griegos, quienes utilizaban para el mismo fin peines achatados, y que por otro lado la *cokhlea* no podía ser conocida por Heráclito porque, de acuerdo con los testimonios antiguos citados por Drachman en su artículo "Schraube (cokhlea)" en Pauly Wissova, y según la opinión ya expresada por Tannery (*Pour l'hist. de la science hellène*, nota final del capítulo sobre Heráclito), su invención se efectuó sólo muy posteriormente y fue obra de Arquímedes. Por ello, Kirk rechaza las enmiendas de Duncker y de Bernays, y reivindica la exactitud de la lección de los códices: γραφέων como genitivo plural del sustantivo neutro γράφος, que significa escrito o letra (no ya de γραφεύς = escritor, que se introduce en el uso sólo después del siglo IV); e interpreta: el recorrido de las escrituras es curvo (para cada letra) y recto (para cada línea) al mismo tiempo. Por sí misma, esta interpretación podría considerarse aceptable si no existiese el problema de explicar cómo ha ocurrido que Hipólito haya insertado una aclaración referente a la *cokhlea*, o sea, al tornillo del apretador del batanero. ¿Podía introducir él una explicación tan extraña al texto heraclíteo si éste no hubiese contenido una palabra (γναφείῳ) alusiva al batanero o a un instrumento de su taller, que al no encontrarse determinado en el texto de la sentencia requiriera una determinación explicativa? La respuesta no puede ser sino negativa. Pero, por otra parte, ¿cuál podía ser el instrumento aludido por Heráclito? No el cilindro para cardar, en que pensó Zeller, si los griegos no lo usaban (no obstante, habría que averiguar si no podía haberse empleado en alguna de las civilizaciones orientales conocidas por Heráclito y por los jónicos de su tiempo); pero tampoco el tornillo o *cokhlea*, a que se refiere Hipólito, si fuera cierto que su invención se produjo muy

posteriormente, con Arquímedes. Cabe preguntarse ahora si pueden aceptarse sin discusión los testimonios antiguos que atribuyen a Arquímedes la invención de la *cokhlea:* es cierto que entre los griegos Arquímedes fue el primero en utilizar la *cokhlea* para el levantamiento del agua, pese a que las investigaciones arqueológicas modernas nos hacen creer que ya muchos siglos antes la utilizaban los egipcios para el riego; de todos modos, su aplicación al levantamiento del agua supone en ambos casos (tanto en Grecia como en Egipto) la preexistencia del tipo general del instrumento, esto es, del tornillo.

Ahora bien, la probable invención anterior de la *cokhlea* en Egipto había tenido un factor preparatorio en un conocimiento de la más remota antigüedad: el de la espiral, que aparece dibujada en superficies y hasta grabada en marfil desde la muy lejana civilización *miolítica,* y difundida luego en la cerámica del Egipto prefaraónico y del imperio medio, desde donde se propaga en el arte cicládica creto-micenea, que la trasmite en herencia al arte griego. El traslado de la espiral, de una superficie llana a una superficie cilíndrica, aparece ya en el taladro, una de las herramientas de más antigua utilización humana, que tiene afinidad con la *cokhlea,* pues de igual modo que ésta hace coincidir el camino curvo con el recto. El taladro lo vemos mencionado por Platón (*Crat.* 389 A *ss.*) como un instrumento de uso tradicional no menos que la lanzadera; y parece difícil que para pasar del taladro —que ya tiene en su punta una parte de tornillo— al tornillo mismo, hubiera que esperar a Arquímides. Tanto más cuanto que es muy probable que la concepción de Anaxímenes referente a la condensación producida por la comprensión fue sugerida, como supuso Joël (*Gesch. d. ant. Philos.* I, p. 275) por la técnica del arte textil floreciente en Mileto, que realizaba el enfurtido del paño mediante el abatanado: todo lo cual requería ya la utilización de un instrumento adecuado, tal como podía serlo un tornillo de apretar o algo semejante.

Hay que agregar además que los bataneros (γναφέες) son considerados entre los diferentes ejemplos de técnicas humanas en el escrito pseudo-hipocrático *De victu* I, 14, es decir, en un documento que pertenece a las imitaciones de Heráclito; lo que hace sumamente probable que el propio Heráclito hubiese hablado de semejante arte, y que por lo tanto en B 59 tengamos que leer γναφείῳ, tal como leía allí Hipólito, o bien γνάφων, como propone Marcovich. Por todos estos motivos, las argumentaciones de Kirk no parecen tan probatorias como sería preciso; y nos conviene por lo menos considerar todavía en tela de juicio esta cuestión, si no queremos aceptar sin más la enmienda de Bernays u otra similar.

Hay que agregar que es muy probable que B 59 pertenezca a la

serie de los fragmentos de crítica del pitagorismo, que desde sus comienzos enunciaba series pares de oposiciones, sistematizadas luego en la tabla decádica conservada por Aristóteles (*Metaph.* A 5, 986 a; cfr. *Fragm. d. Vorsokr.* 58 B 5).

Con los filósofos que introdujeron el principio de las oposiciones (Anaximandro y los pitagóricos) Heráclito se halla vinculado dialécticamente: acepta el principio, pero sustituye la existencia autónoma de los términos opuestos y su separación mutua por su unidad inescindible. Los contrarios de Anaximandro (caliente y frío, seco y húmedo) se permutan recíprocamente para Heráclito (B 126), y de *este modo se identifican. Los de Pitágoras se condicionan recíprocamente* y no pueden existir separados uno del otro. Así uno y múltiple (B 10: "de todos uno y de uno todos"), macho y hembra (A 22: "no habría animales sin la oposición de macho y hembra"), bueno y malo (B 58: "bueno y malo son una sola cosa"), y así también recto y curvo (B 59). De esta manera, la polémica de Heráclito resulta una documentación de importancia para determinar la antigüedad de ciertas concepciones pitagóricas (véase mi "Nota sul pitagorismo" en Zeller-Mondolfo, t. II), y quizá pertenezca a la misma polémica también B 60, que vamos a examinar a continuación, y que identifica arriba y abajo, oposición que para los pitagóricos equivalía a la de derecha e izquierda, insertada en su tabla decádica.

II) *El camino hacia arriba y hacia abajo* (B 60)

Muy oportunamente destacó Calogero ("Eraclito", *Giorn. crit. della filos. ital.*, 1936, pp. 212 ss.) que la unidad e identidad sostenida por Heráclito en B 60, no es exactamente de *arriba* y *abajo*, según expresa Hipólito al citar el fragmento, sino la de subida y bajada, esto es, de los dos caminos inversos que llevan de uno a otro de los términos opuestos. Semejante unidad e identidad, señala Calogero, resultaba evidente de manera particular para el habitante de una ciudad como Éfeso, donde había desniveles, y donde las inscripciones —aun cuando sean de época posterior a la de Heráclito— nos muestran la existencia de denominaciones callejeras como subida y bajada (ἀνάβασις - κάθοδος). Pero hay que reconocer una diferencia respecto de la unidad e identidad afirmada en B 59 (igualmente citado por Hipólito), entre el recorrido recto y el curvo, en cuanto estos dos últimos se ven efectuados conjuntamente y en conexión mutua por instrumentos como el taladro o el tornillo del apretador que avanzan sólo mediante un movimiento circular, mientras que los de subida y bajada pueden realizarse de manera simultánea tan sólo por

dos transeúntes diferentes, y separados, que partan desde los dos extremos opuestos. Nada tenemos en los testimonios que nos autorice a creer que Heráclito pensaba en una conexión mutua de los dos movimientos, de ascenso y descenso, como por ejemplo de los dos baldes de un pozo o algo por el estilo.

Sin embargo, los dos ejemplos, de B 59 y B 60, podían servir, como lo anota Calogero, para mostrar la identidad en la oposición y la coincidencia de nombres opuestos para designar una misma realidad. Bajo este respecto podemos considerar B 59 y B 60 vinculados con la misma esfera de pensamientos por la cual Heráclito reconoce la coincidencia de los opuestos en un mismo nombre (βιός, el arco de B 48: nombre de vida, acción de muerte) o la conveniencia de nombres opuestos para una misma realidad (B 8, B 10, B 62, B 67, B 103: cfr. Mondolfo, "El problema de Cratilo y la interpretación de Heráclito", *Anales del Inst. de filol. clas.*, Buenos Aires, 1954). Por lo tanto, el fragmento B 60 tiene por sí mismo un significado lógico, en la doctrina heraclítea de la coincidencia de los contrarios, independiente de las aplicaciones particulares, físicas o de cualquier otra especie con que nos lo presentan vinculando los diversos testimonios.

Reinhardt (en *Hermes* 1942) sostuvo que el fragmento se halla completo en sí mismo, como afirmación relativista carente de aplicaciones físicas generales; y G. S. Kirk (*Heraclitus, Cosm. Fragm.*, Cambridge, 1954) adhirió a esa opinión basándose, lo mismo que aquél, en los siguientes motivos: *1)* que Hipólito cita la sentencia por sí misma, como mero ejemplo de una coincidencia de opuestos sostenida por Heráclito; 2) que en idéntica condición se presenta la fórmula en el heracliteizante Hippocr. *De nutrimento* 45, y 3) en la parodia heraclítea de Luciano: *Vit. auct.* 14, con todo un conjunto de series pares de opuestos, de los que se dice: son lo mismo (ἔστι τωὐτό). Sin embargo, puede observarse que Luciano agrega para todos esos opuestos la afirmación de movimientos circulares y de intercambios (περιχωρέοντα καὶ ἀμειβόμενα ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ, en los juegos de ajedrez del Eterno) que parece aludir a aplicaciones físicas y acaso también a aplicaciones de otra especie. También Marco Aurelio (VI, 17), en quien Kirk cree poder apoyarse, dice: "arriba, abajo, en círculo los movimientos de los elementos", con evidente aplicación física de las localizaciones y los movimientos enunciados. Por lo tanto, no pueden oponerse estos ecos de B 60 a las múltiples citas y a los testimonios que presentan la afirmación del principio vinculada con aplicaciones particulares. Asimismo la costumbre característica de Heráclito de corroborar la afirmación de

los principios relativos a las oposiciones mediante "immensis atque laboriosis argumentis" (según se expresa Philo., *Quaest. in Genes.* III, 5) nos impulsa a creer que los ejemplos de aplicaciones varias, que se nos relatan para el principio de la coincidencia de los dos caminos opuestos, se remontan por lo menos parcialmente al propio Heráclito, aun cuando sea legítima la duda de Gigon (*Untersuch.* 103) de que en las muchas citas que nos han llegado de B 60, "la interpretación sea arbitraria en la mayoría de los casos y sin conexión con Heráclito".

Estas interpretaciones fueron divididas en cinco grupos por Reinhardt en su citado artículo de *Hermes* 1942, seguido por Kirk en su comentario a B 60 (*op. cit.*, 105 *ss.*). De las cinco interpretaciones, tres de ellas tienen un carácter no físico, y son: *1)* la de Tertuliano (*Adv. Marcion.* II, 28; p. 374, 24 Kr.), que aplica la sentencia heraclítea: *eadem via sursum et deorsum* a la posibilidad de retorcer un argumento en su sentido opuesto; *2)* la de Filón (*De somn.* I, 24, 156 y *De vita Mos.* I, 6, 31) que aplica el camino hacia arriba y hacia abajo a las vicisitudes de la fortuna humana; pero hay que agregar que es significativo el hecho de que la utilización de la fórmula heraclítea, hecha por Filón en los dos lugares mencionados, acaso por su cuenta, tiene su contrapeso en *De aeternitate mundi* 21, 109, donde aplica el camino hacia arriba y hacia abajo a los elementos cósmicos, que en sus permutaciones recíprocas mantienen su inmortalidad a través de la misma muerte aparente de cada uno. Que la aplicación a las vicisitudes humanas fuera sugerido a Filón por Platón (*Phileb.* 43 a b) tal como piensan Reinhardt y Kirk, no es nada improbable; pero es del caso preguntarnos si podemos excluir que Platón, a su vez, tomara del propio Heráclito la sugestión de la proposición que aplica a las vicisitudes humanas: "siempre todas las cosas fluyen hacia arriba y hacia abajo"; *3)* la interpretación neoplatónica (Plotin., *Enn.* IV, 8, 1; Jambl. ap. Stob., I, 378, 20 W; de los cuales se hace eco Aeneas de Gaza, *Theophrastus,* 9 y 11) que, al citar también B 84 de Heráclito, aplica el camino hacia arriba y hacia abajo a los viajes del alma que quiere cambiar su situación de vida corpórea o espiritual para recobrarse del cansancio que le produce el permanecer en una situación siempre igual. Aquí también la sugestión puede proceder de Platón que, en *Rep.* 517 b, habla de la subida del alma, y en *Gorg.* 493 a de sus cambios hacia arriba y hacia abajo. Sin embargo, aun excluyendo que Heráclito, en B 84, se refiriera (como pretenden los neoplatónicos) a los tránsitos del alma desde la vida corpórea y viceversa, no puede excluirse que aplicara de algún modo el ἄνω κάτω ὁδός a la continua búsqueda humana de novedades y variaciones.

Tenemos en fin las dos aplicaciones de carácter físico distinguidas por Reinhardt y Kirk, que son la 4) cosmogónica, esto es, relativa a los ciclos de formación y disolución del cosmos, y la 5) cosmológica, esto es, referente al proceso constante de permutación recíproca de las sustancias en la vida del cosmos. Ambas se encuentran en Diógenes Laercio, es decir, proceden de Teofrasto; y no hay distinción y separación terminante entre ellas; antes bien, puede admitirse con Reinhardt y Kirk que para Diógenes el mismo género de cambios que constituye el proceso cosmogónico continúe produciéndose luego en los procesos cosmológicos y meteorológicos de nuestra experiencia. Pero no hay motivo para ver, con los dos críticos mencionados, una incompatibilidad entre las dos series pares de denominaciones distintas que Teofrasto y Diógenes consideran atribuidas por Heráclito a los procesos de la génesis del cosmos y de su disolución en el fuego: "camino hacia arriba y hacia abajo", por un lado, y "guerra y lucha, concordia y paz" por el otro. Más exactamente podría decirse que la primera serie par concierne a los dos procesos de transformación en su devenir, y la segunda a las dos tendencias o exigencias opuestas que los producen, así como, por otro lado, la tercera serie par de denominaciones opuestas (indigencia y hartazgo: χρησμοσύνη – κόρος) que aparece en B 65 y B 67, parece referirse a la situación producida por los dos procesos contrarios. La posibilidad de conciliar mutuamente estas diferentes series pares de denominaciones opuestas hace difícil entender la conclusión final de Kirk, que la interpretación 4) desaparezca virtualmente y que Teofrasto, por lo tanto, permanezca adherido sólo a la 5), que es la más común entre las interpretaciones antiguas, y refiere el camino hacia abajo y hacia arriba a la permutación recíproca constante entre los elementos: fuego, agua, tierra y viceversa.

Esta interpretación es cierto que se encuentra en una multitud de citas y de ecos: en forma genérica (como circulación y permutación de todas las cosas, divinas y humanas) en el hipocrático *De victu* I, 5; y en la forma específica de permutación de los elementos en Teofrasto-Diógenes, en Cicerón (*De nat. deor.*, II, 84), en Filón (*De aetern. mundi* 21, 109), en Marco Aurelio (VI, 17), en Cleomedes (*De motu circ. corp. cael.* I, 11), en Maximo Tyrio (*Or.* 41, 4). Gigon (*Untersuch.* 67 y 103) consideró esta interpretación procedente de una combinación arbitraria y falsa realizada por Teofrasto, entre B 60 y B 31 que enuncia la serie de las mutaciones (τροπαί) del fuego; sin embargo, cree que debemos mantener una explicación física, vinculando B 60 con B 36 ("para las almas es muerte volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; pero de la tierra nace

el agua y del agua el alma"). La naturaleza humana (interpreta Gigon) consta de tres partes: tierra (carne), agua (sangre y otros humores) y alma; y queda entendido que los humores se componen de carne y el alma de humores. Con esto, agrega Gigon, tenemos una teoría médica que señala el comienzo de la psicología en la filosofía griega; y el doble camino inverso va de lo más pesado e innoble hacia lo más liviano y noble (ἄνω), y viceversa (κάτω, que se identifica con el sentido accesorio de camino hacia la muerte).

Pero esta interpretación psicológica de B 60 le parece a Kirk totalmente gratuita (*op. cit.*, p. 108) y basada en tres supuestos falsos: el de que B 60 tenga que ser aplicado físicamente; de que la identidad de los dos caminos tenga que ser absoluta (antes que una mera equivalencia, tal como lo sugiere Vlastos en *Class. Phil.* 1947, p. 165), y que en B 31 algunas de las mutaciones del fuego sean radicalmente distintas de las otras. En resumen, Kirk piensa que si se quiere atribuir a Heráclito una aplicación física de B 60, no es legítimo excluir la de B 31, aunque entendida en sentido cosmológico-meteorológico, pero no cosmogónico; y cree que está en lo verdadero Reinhardt al excluir como ilegítima cualquier interpretación física, y afirmar que B 60 debe tomarse como válido por sí mismo, con un significado propio independiente de cualquier aplicación.

Es indudable que B 60 tiene significado propio. Ya Goebel (*Vorsokratiker*, p. 69) lo indicaba en el sentido de que el camino hacia arriba no puede concebirse disociado del camino hacia abajo; sino que, con cada una de las dos representaciones está dada necesariamente su opuesta. Por lo tanto B 60 sería un ejemplo de la implicación recíproca (y por ende coincidencia) de los contrarios; y también puede entenderse así con Reinhardt (*Parmenides, etc.*, p. 178) en el sentido de que cada cosa viene a la existencia sólo con su opuesto, y que la unidad interior, la identidad (ταὐτόν), la armonía invisible se hace visible sólo mediante la dualidad, la contradicción y el cambio eterno.

Mas ya con esto el propio Reinhardt muestra que piensa en aplicaciones físicas; y, en efecto, habla de la tierra que es sólo fuego transformado, y del fuego que es tierra cambiada; es decir, reconoce que en Heráclito los principios y sus aplicaciones son mutuamente inseparables y, por lo tanto, aun en B 60 debemos admitir en Heráclito aplicaciones de género físico u otro.

No hay motivo justificado, pues, para repudiar la conexión con B 31 y B 36 enunciada por Teofrasto y aceptada por gran cantidad de otros testigos. Y si se admite, contra la tesis mantenida por Kirk y otros críticos, que en la doctrina de Heráclito existe una cosmo-

gonía, hay que pensar que el camino hacia arriba y hacia abajo fuese aplicado por él tanto al ciclo universal de nacimientos y disoluciones del cosmos como a las vicisitudes cosmológicas y meteorológicas parciales y constantes del mundo de nuestra experiencia, vicisitudes que reproducen en su sucesión, en todas las partes de la materia, procesos análogos a los cosmogónicos.

CAPÍTULO SEGUNDO

El flujo universal y los fragmentos del río

De los tres fragmentos heraclíteos (B 12, B 49 a y B 91 en la edición Diels y en las ediciones posteriores) en los que aparece el río como ejemplo y símbolo de un flujo universal, la cuestión de su autenticidad es muy discutida y resuelta de muy diversas maneras. A menudo se intentó reducir el segundo y el tercero a variantes o deformaciones del primero, que Reinhardt (*Parmenides* 207) y Weerts (*Heraklit u. d. Herakliteer,* 8 *ss.*) consideran como redacción originaria de la doctrina del flujo, y G. S. Kirk (*Heraclit. The cosmic fragm.* 375) trata de mostrar, en un cuadro sinóptico, como progenitor de los testimonios de Platón y Aristóteles y de todas las versiones posteriores, de Cleantes, Heráclito homérico, Séneca, Plutarco, Simplicio, Ario Dídimo, Eusebio. Pero esto significa que no se tienen en cuenta diferencias esenciales concernientes al aspecto bajo el cual cada uno de los fragmentos considera particularmente el tema; diferencias que se presentan evidentes en la misma confrontación entre cada uno de los tres fragmentos y los testimonios que aducen algunas ediciones como pasos paralelos, alusivos al fragmento mismo: así por ejemplo la edición Walzer aduce al pie del B 12 —además del testimonio de Ario Dídimo en Eusebio, *Praep. ev.* XV, 20, que contiene la cita textual del mismo fragmento— otros cinco testimonios (Plut., *Quaest. nat.*, 2, p. 912 a; *De sera num. vind.* 15, p. 539 c; Aristot. *Metaph.* 1010 a 13; Simpl. *In Phys.*, p. 77, 30 Diels; *ibid.*, p. 1313, 8 D.) que se refieren en su totalidad a un motivo que en B 12 no aparece en absoluto, esto es, a la imposibilidad de penetrar *dos veces* en el mismo río. En cambio, en B 91 este motivo se halla explícitamente expresado y debería reconocerse también en B 49 a, según la enmienda propuesta por Schleiermacher y aceptada por Walzer, que quieren restituirle un δίς que habría caído en la trasmisión manuscrita. Sin esta integración, tampoco el testimonio de Séneca (*Epist.* 58, 23), que Walzer aduce al pie de B 49 a, debería referirse a él sino más bien a B 91, junto con los otros cinco mencionados y con el reflejo que ofrece Greg. Nac., *Carm. mor.* 14,

27 *ss.* Esta observación muestra ya la oportunidad de distinguir diversos aspectos bajo los cuales Heráclito parece haber proyectado la representación simbólica del río, poniendo el acento sobre motivos cada vez diferentes, de modo que podían resultar múltiples sentencias no perfectamente coincidentes o reducibles una a la otra. Así, B 12, al poner el acento sobre el afluir incesante de aguas siempre diversas, parece preocuparse especialmente de la idea de que la realidad del río —e igualmente la de la vida (alma) considerada inmediatamente después— es realidad (dinámica) de un proceso, y no realidad (estática) de una cosa, según las expresiones en que Fraenkel (*Dichtung u. Philos. d. fr. Griech.*, pp. 484 y 492), traduce el concepto heraclíteo. Y así B 49 a parece considerar especialmente la situación de los hombres que, al cambiar las aguas del río, no pueden tener y mantener con él una relación unívoca exenta de contrastes; y B 91 parece agregar al motivo —claramente expresado— de la imposibilidad de entrar dos veces en el mismo río, otro motivo, que es el del paralelismo entre el presentarse alternado y también simultáneo de momentos opuestos en las aguas fluviales corrientes (dispersarse y recogerse) y el que aparece en la relación entre los elementos constitutivos de cualquier ser mortal: que es un concepto análogo al concepto general de lo "divergente-siempre convergente" de B 10. Motivos diversos y sentencias diversas, cuya diversidad múltiple está confirmada también por la variedad de los ecos y reflejos que se encuentran en los testimonios y en las imitaciones, tal como se ve no sólo en los pasajes arriba mencionados, sino también en ps. Heracl. *Epist.* VI, citado por Walzer al pie de B 91, junto con la imitación de Gregor. Nac., *Carm. mor.* 14.

La autenticidad de B 12 —con la única excepción de Vlastos que lo considera como forma debilitada de B 91— es reconocida únicamente en su primera parte ("a los que ingresan en los mismos ríos, otras y otras aguas sobrevienen") también debido a su forma arcaica y a su estilo (cfr. Kirk, *Heracl.*, p. 368); pero la segunda parte ("y las almas exhalan de las humedades") había sido ya considerada no heraclítea por Zeller. Bywater, en su edición, separaba las dos partes en dos fragmentos distintos (41 y 42), considerando heraclítea la primera (fragm. 41), pero atribuyendo la segunda (fragmento 42) a Zenón el Estoico, ya sea como cita libre de un pensamiento de Heráclito, adaptado por él mismo a los fines de la doctrina estoica. En cambio, Diels, seguido por Walzer, Mazzantini y otros, incluyó en el fragmento también la segunda parte; y como heraclítea, aunque proveniente de un contexto psicológico, la aceptó también Reinhardt, *Parmen.*, 61 ss. y 194, seguido asimismo por

Gigon, *Unters.* 104 *ss.*, quien declara que no hay motivo para separarla de la primera.

Reinhardt y Gigon creen, sin duda, que el contexto de donde fue tomada la cita debía aclarar la ligazón pensada entre las dos sentencias; y otros críticos (Capelle, Gomperz, Diels) propusieron enmiendas o integraciones que explicaran el vínculo supuesto entre los ríos y las almas. Pero, para juzgar si alguna de esas propuestas alcanza su intento, o bien si, como sostiene Kirk (*Heracl. The Cosm. fragm.* 369 *ss.*) "ninguna de ellas logra dar al pasaje entero un sentido satisfactorio", es menester examinar sin prevenciones el contexto de Eusebio que contiene la cita. Esta cita no había sido aducida por Zenón (como creyeron Bywater, Burnet, Gigon, etcétera) sino, como justamente rectifica Kirk (p. 367), por Cleantes, que quería aclarar y confirmar la teoría psicológica de Zenón con la autoridad de Heráclito. Zenón (dice Cleantes) consideraba al alma como una exhalación dotada de sensibilidad, igual que Heráclito, el cual, queriendo explicar la condición de las almas, las comparó con los ríos diciendo: "a los que ingresan en los mismos ríos, otras y otras aguas sobrevienen, y las almas exhalan de las humedades". Ahora bien, si Heráclito (según Cleantes), para mostrar las condiciones de las almas engendradas y nutridas por las exhalaciones (ἀναθυμιώμεναι) recurría al parangón con los ríos en los que las aguas cambian incesantemente, debía tener en vista una mutación análoga de las almas, siempre alimentada, es decir, renovadas, por las exhalaciones; de la misma manera (podemos agregar) que los astros, con quienes aquéllas, para Heráclito, tienen en común la naturaleza ígnea y su mantenimiento por vía de las mismas exhalaciones. Por consiguiente, donde el texto de Ario Dídimo en Eusebio, llegado a nosotros, lleva escrito que con el parangón del río Heráclito quería mostrar que las almas exhaladas νοεραὶ ἀεὶ γίνονται, es evidente que debe reconocerse una corrupción que ha interferido en él, porque no tiene sentido decir que el parangón con el cambio incesante de las aguas (ἕτερα καὶ ἕτερα) en el río pueda explicar el continuo hacerse inteligente (νοεραί) de las almas, sino que sólo puede tener sentido decir que sirve para hacer entender su continuo hacerse diversas (ἕτεραι) o nuevas (νεαραί). La primera enmienda fue propuesta por Diels; la segunda, mejor que la primera, por Meerwaldt y Cherniss: ambos autores consideran superfluas las integraciones de ἀναθυμιώμεναι propuestas por Capelle (ἀεί) y por Gomperz (ἕτεραι καὶ ἕτεραι) y rechazadas por Kirk como incapaces de justificar el parangón. Cosa que en realidad no podría decirse, puesto que no subsiste la dificultad objetada por Kirk, de que en un caso se trataría del comportamiento del agua y en el otro del de un mero producto

del agua no necesariamente correspondiente al primero. Aquí se examina en cambio la condición, exterior e interior, de aquellos que descienden en los mismos ríos: externamente les sobrevienen aguas siempre diversas; internamente, se produce en sus vidas o en sus almas un cambio incesante análogo: ellas deben ser continuamente alimentadas, o sea renovadas, por exhalaciones siempre nuevas. La realidad del río es un proceso, y es un proceso la realidad del alma o de la vida: quien desciende en el río se encuentra en un doble proceso de devenir: el de las aguas externas a él, y el del alma o vida que le es interna. "Nuestra alma (dice justamente H. Fraenkel, *Dichtung u. Philos.*, etc., p. 484) es un fenómeno que cambia la permanente estabilidad en permanente tránsito"; precisamente como, según Heráclito, ocurre con el sol y con todos los astros, que pueden decirse "nuevos cada día" en cuanto su brillo sufre una interrupción (nocturna para el sol, diurna para las estrellas), pero son en realidad nuevos en cada momento de su resplandor, alimentado por exhalaciones que se renuevan continuamente. Mucho más ocurre esto con los ríos, cuyas aguas corrientes son siempre "otras y otras", sin pausa ni diurna ni nocturna; y con las almas, que también en el sueño son exhaladas, siempre nuevas, por los humores internos y por los respirados, de manera que sería impropio llamarlas (con Mlle. Ramnoux, *op. cit.*, p. 226) "nuevas cada día" más bien que a cada instante. Mejor aun puede decirse, de todas estas realidades, que su estabilidad consiste en su tránsito: son "los mismos" los astros en que se renueva siempre el fuego de las exhalaciones; son "los mismos" los ríos en que otras y otras aguas se suceden incesantemente; son "los mismos" los hombres cuya vida (alma) es alimentada por exhalaciones siempre nuevas. Lo idéntico y lo diverso se unifican para constituir la realidad de todos los procesos de la existencia, humana y cósmica.

Pero hay que hacer otra observación para B 12: y es que declara que los ríos son "los mismos" para quienes entran en ellos, esto es, que su identidad es reconocida por los bañistas que (como señala Mlle. Ramnoux, p. 228) funcionan como testigos. Por lo tanto, es la relación con ellos —y no el nombre del río o la constante medida del flujo o la permanencia del lecho, según las varias sugerencias de Séneca, Kirk y Aristóteles— la que establece la identidad del río; y el suprimir como interpolación la referencia a los bañistas (según A. Rivier, "Un emploi archaïque, etcétera", en *Mus. Helv.*, 1956), hace perder un elemento esencial de la sentencia: ese elemento que explica, precisamente, el tránsito a la segunda parte, que aplica la idea del flujo también a los bañistas.

No parece, pues, el caso de suponer con Kirk (p. 372) ni que

la cita de Cleantes se refiera a alguna colección de sentencias más bien que al texto de Heráclito (sobre el que, antes bien, sabemos que escribió cuatro libros de exégesis), ni que en tal forma haya aceptado un acercamiento superficial que esa colección hubiera hecho entre el fragmento de las aguas corrientes y una simple paráfrasis de "del agua el alma" de B 36. Y no parece tampoco el caso de considerar con él (p. 372), como simple paráfrasis de B 12, las versiones que dan Plat., *Crat.* 402 A y Aristót., *Metaph.* 1010 a, al decir, el primero, que según Heráclito no se puede entrar dos veces en el mismo río, y el otro, que Cratilo había objetado contra tal negación heraclítea una negación propia más radical, diciendo que eso no puede hacerse ni siquiera una vez. De cuanto se ha observado, parece evidente que en B 12 se dice algo muy diferente, y que Cratilo, Platón y Aristóteles debían referirse no a éste, sino a otro dicho de Heráclito. El cual, por lo demás, no parece que pueda ser ni siquiera B 49 a —"en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos"— si se lo admite como heraclíteo y se lo interpreta en el justo significado que puede expresar. Aceptado todo entero como heraclíteo por Bywater (fragm. 81), por Diels-Kranz (B 49 a), por Walzer, etcétera, en las respectivas ediciones, como ya por Zeller (y Nestle), es aceptado en cambio únicamente en su primera parte por Reinhardt (en *Hermes* 1942, p. 19 n.) y rechazado en su totalidad por Gigon (*Unters. z. Her.*, p. 107) que aduce cuatro argumentos contra su autenticidad: *1*) el uso de la primera persona plural, improbable en el estilo de la prosa arcaica; *2*) la oposición "ser-no ser", que no aparece en ninguna otra parte en Heráclito; *3*) la extraña combinación de los dos puntos de vista del hombre y del río; *4*) el hecho de que resultaría atribuida a Heráclito la opinión que le oponía Cratilo, de que en un mismo río no se podía entrar nunca, ni siquiera una vez. De todos estos argumentos, aprobados en su conjunto por Kirk (p. 373), Calogero ("Eraclito", en *Giorn. crit. filos. ital.* 1936, pp. 215 *ss.*) reconoce como "el único serio" solamente el último: pero responde aceptando como más fiel la versión dada por Séneca, *Epist.* 58, 23: *in idem flumen bis descendimus et non descendimus*, a la que corresponde también la propuesta de Schleiermacher, que quería reintegrar un δίς delante de ἐμβαίνομεν. Sin embargo, esta corrección —aceptada también por Walzer, pero que, según Kirk (p. 374), eliminaría toda diferencia entre B 49 a y la versión platónico-aristotélica de B 12, o sea, confirmaría que sólo B 12 representa la originaria sentencia heraclítea— no capta, sino que más bien altera el significado esencial propio del fragmento B 49 a. Mazzantini (*Eraclito*, 82 *ss.*) señalaba ya que semejante agregado es sospechoso porque está fundado en una interpretación pre-

concebida y propuesta precisamente para confirmarla; pero debe más bien agregarse que ella se aleja del significado genuino del fragmento.

Al reconocimiento de tal significado esencial se aproximó Kirk (p. 374), subrayando (como lo hiciera Calogero, p. 217) la semejanza de forma entre el "entramos y no entramos" de B 49 a y la declaración de B 32, de que "el único sabio" "no quiere y quiere el nombre de Zeus". Ambos casos entran igualmente en el característico interés que mueve a Heráclito a señalar —en apoyo de su doctrina de la coincidencia de los contrarios— los casos en los que las afirmaciones opuestas tienen igual validez. "El único sabio" reclama el nombre de Ζηνός, sea porque es la divinidad suprema, sea porque es el principio de la vida (ζῆν); pero al mismo tiempo no lo requiere, sea porque no es una persona tal como la representa la fe religiosa corriente, sea porque es también principio de la muerte, es decir (como se expresa Calogero, p. 218), "es Vida-Muerte según el binomio de opuestos que en grado sumo expresa la eterna *guerra* y *contienda* del mundo". Afirmación y negación son igualmente verdaderas, igualmente legítimas y necesarias. Y otro tanto ocurre con nuestra situación en un río: "en los mismos ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos"; entramos efectivamente, estamos en realidad y podemos y debemos decirlo, porque se trata de un dato de hecho indiscutible; pero al mismo tiempo podemos y debemos decir que no entramos y no estamos en un mismo río porque éste nunca es el *mismo,* puesto que sus aguas cambian incesantemente. Puede ser que Heráclito pensara también que nosotros cambiamos continuamente; pero aquí nuestra condición (de entrar y de estar) se pone en relación con el río en el que entramos y estamos; por lo tanto, debe excluirse la interpretación de εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν en el sentido de "nosotros existimos y no existimos", por nosotros mismos y sin relación con el río. Debe excluirse, no porque, como dice Kirk (p. 373), significaría ver a Heráclito a través de los ojos de Hegel, o porque, como piensa Mlle. Ramnoux (p. 454) con Cherniss, la interpretación en términos antropológicos sería estoica; a ello ha respondido Vlastos ("On Heracl.", en *Amer. Journ. Phil.* 1955) recordado por Mlle. Ramnoux, mostrando que la conjugación del verbo ser en sí y no, era posible antes de los estoicos y aparece, por lo demás, en Eurípides (*Alcestes* 521): "él es y no es". Aun suponiendo que Eurípides se refiriera al camino condenado por Parménides (B 6), que identifica y distingue juntamente el ser y el no ser, no sólo representa una prueba (como dice Mlle. Ramnoux, p. 454) de que la idea de la inconsistencia humana se expresaba ya entonces con el uso del verbo "ser y no ser", sino, con la apelación a Parménides, implica el reconocimiento de un uso existencial del ser y no

ser ya en los adversarios que combate Parménides, se trate de Heráclito o de cualquiera otro. Pero el motivo esencial para rechazar la interpretación existencial en B 49 a es que ella destruye la unidad de la sentencia, cortando el vínculo entre nosotros y los ríos, firmemente establecido con la expresión "entramos y no entramos", que debe ser mantenido con la expresión "estamos y no estamos". Manteniendo, como se debe, la unidad de la sentencia, su significado es, por lo tanto, que en relación con el flujo nuestra situación es tal que puede expresarse con igual derecho tanto con una afirmación como con una negación.

Este reconocimiento de la igual verdad y legitimidad de las dos aseveraciones opuestas (afirmación y negación) es muy distinto de la pura negación de Cratilo, que desconoce todo derecho a la afirmación. La diferencia entre las dos posiciones puede parangonarse con la que existe entre la suspensión escéptica del juicio que se abstiene tanto de afirmar como de negar la realidad de los cuerpos, y la actitud negativa de un idealismo berkeleyano que excluya directamente su existencia. Sólo que, mientras el escéptico se abstiene tanto de la afirmación como de la negación, por considerarlas ambas ilegítimas, Heráclito, en cambio, las expresa juntas como igualmente necesarias para la plena verdad, que consiste en la coexistencia y coincidencia de los contrarios.

Éste es el significado esencial de B 49 a, que nada tiene que hacer ni con "una vez" ni con "dos veces", pero que sirve para todos los casos, cualquiera sea el número, incluyendo siempre en todos la coincidencia de las dos posiciones opuestas, afirmativa y negativa. La cuestión del δίς es otra, y Heráclito la contempló igualmente, pero en otra sentencia de cuya existencia son prueba, junto con la cita de Plutarco, *De E.* 18 (B 91), todas las menciones que se hacen de ella y las versiones que dan Platón, Aristóteles, Séneca, el mismo Plutarco en otros lugares y Simplicio en dos lugares (véanse todos los pasos paralelos dados por Walzer al pie de B 12, B 49 a y B 91), sin hablar de los heraclíteos como Cratilo, que querían corregir la fórmula del maestro partiendo de la aceptación de su doctrina del flujo. Esta sentencia, pues, ha existido innegablemente (como lo reconocen Rivier, Vlastos y Cherniss, citados por Mlle. Ramnoux, páginas 227 y 455, y 457 *ss.*), y no es reducible ni a B 49 a, ni a B 12, como hemos visto. Y no hay razón alguna para excluir que se haya presentado en la forma de la primera parte de B 91, como no hay motivo suficiente para negar que en la misma sentencia o en otra Heráclito incluyera la experiencia relativa al río en la consideración general de todas las experiencias que podamos tener por vía del contacto con las cosas perecederas y cambiantes, que están todas anima-

das (según él) por una doble tensión, en sentido centrífugo o de disgregación y en sentido centrípeto o de composición unificadora: todas διαφερόμενα (divergentes) y συμφερόμενα (convergentes) al mismo tiempo, como se declara en B 10 al considerar varias coincidencias de opuestos.

No es aceptable la afirmación de Kirk (p. 381) de que la primera parte ("no es posible entrar dos veces en el mismo río") reproduzca la forma aristotélica de la paráfrasis hecha por Platón de la afirmación del río, y no —como creyeron Bywater, Diels, Kranz, etcétera— las palabras originarias de Heráclito. Que Heráclito debió haberlas dicho resulta evidente de la objeción que le formulaba Cratilo y que Aristóteles no puede haber inventado; ahora bien, Cratilo debía conocer el texto heraclíteo, como indudablemente lo conocía Aristóteles (por su explícita declaración: *Rhetor.* 1047 b 11), y presumiblemente el mismo Platón, no obstante la injustificada duda de Kirk ("Nat. Change in Heracl.", en *Mind,* 1951) según el cual éste habría conocido menos sentencias genuinas de Heráclito de las que conocemos nosotros. Excluidas las reservas propuestas para la primera parte de B 91, puede dudarse, sin embargo, si el mismo Heráclito ha podido llevar a cabo el encuadramiento del ejemplo particular del río, en la regla general relativa a todos nuestros contactos con cualquier ser mortal considerado en su condición constante (κατὰ ἕξιν); ciertamente la expresión que Plutarco da a esta generalización, empleando una terminología aristotélico-estoica, no es heraclítea, pero es sin duda heraclíteo el concepto que sigue, esto es, de que en todo ser se hallan indisolublemente asociadas y se condicionan recíprocamente las dos tensiones opuestas, por lo que toda realidad no sólo pasa siempre del uno al otro estado contrario (que es una de las típicas pruebas heraclíteas de la identidad de los opuestos), sino que es siempre al mismo tiempo διαφερόμενον συμφερόμενον, es decir, coincidencia de opuestos. Este concepto precisamente se encuentra expresado en B 91 por los tres pares de verbos contrarios que expresan la atracción y la repulsión mutuas, la confluencia y la irradiación, la concentración y la dispersión de los elementos constitutivos de cada ser particular, que cumplirían, según una imagen propuesta por Mlle. Ramnoux (pp. 222, 232 ss., 456), movimientos de configuración cambiante como los bailarines en las diversas figuras de la danza: σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι (se disuelve y se reúne, está recogido y se dispersa, se aproxima y se aleja), que —tal como observa Kirk (página 382)— no son por cierto del estilo de Plutarco y fueron justificadamente reconocidos como citas, cuya fuente es obviamente Heráclito. De los tres pares, Bywater, Zeller y Diels-Kranz aceptan como

heraclíteos genuinos el primero y el tercero; Reinhardt (*Parmen.*, 207 y en *Hermes* 1942, p. 242) defiende el segundo y el tercero con apoyo en Empédocles y Diógenes de Apolonia, y pone en duda el primero; Kirk (p. 384) tiende a reconocer como auténticos los tres, suponiendo, antes bien, que su serie constituye la continuación de la primera parte de B 12, de la cual separa, en cambio, la frase relativa a las almas. Sin embargo, el análisis que hemos hecho tanto de B 12 cuanto de B 91 nos hace aparecer inaceptable tanto la separación sostenida por Kirk, como la unión por él propuesta. Puede ser que en B 91 la unión de la primera parte con la siguiente que nos presenta Plutarco no fuera originaria de Heráclito, y que las dos secciones pertenecieran en cambio a dos contextos diferentes, por más que fueran siempre heraclíteos; pero en todo caso los tres pares de verbos debían referirse a la idea de la inestabilidad de todo ser particular que Plutarco expresa con terminología no heraclítea, por cierto, pero que, como concepto, es innegablemente heraclíteo. Y es casi ciertamente heraclíteo también un elemento que Kirk (382) considera "en el estilo de Plutarco", esto es, "el error deliberado pero natural, y por lo tanto la corrección", por lo que los dos verbos opuestos se hallan presentados como expresando estados sucesivos (καὶ πάλιν) en el primer par, y en seguida después, con el segundo y el tercero, son declarados no sucesivos sino simultáneos (μᾶλλον δ'ὀυδὲ πάλιν οὐδ'ὕστερον, ἀλλ'ἅμα). Sabido es, en efecto, que Heráclito afirma ambas condiciones: la transformación recíproca (sucesiva) de los opuestos que es prueba de su identidad (cfr. B 88 y B 126), y su coincidencia (simultánea) como tensiones contrarias que se condicionan y se exigen mutuamente, haciendo de cada ser real un "divergente-convergente" (cfr. B 10, B 51, B 8). Por lo tanto, podía enunciar una sucesión de estados opuestos, pero explicar también que ésta se verifica precisamente en cuanto siempre, en cada realidad, está la coexistencia de las tensiones opuestas.

Esta coexistencia (B 51) determina y explica la inestabilidad de cada ser particular y de cada proceso de devenir que es, justamente, tránsito continuo e inevitable de un opuesto al otro. Y aquí viene al caso la cuestión del concepto del flujo universal en Heráclito, que de Platón y Aristóteles, más aún, de Cratilo en adelante, suele expresarse con la proposición: πάντα ῥεῖ o con otras equivalentes. Contra esta representación de Heráclito como filósofo del devenir, al que se habría opuesto Parménides con su filosofía del ser, surge en los tiempos actuales Reinhardt (*Parmen.*, 206 ss.), con su tentativa de invertir la relación de sucesión y dependencia entre el efesio y el eleata: "La doctrina del flujo como doctrina de Heráclito es tan sólo un malentendido que proviene del siempre recurrente parangón del río... La

idea fundamental de Heráclito constituye, en cambio, la más decidida oposición pensable contra la doctrina del flujo, es decir, la permanencia en el cambio." A Reinhardt y a Goebel (*Vorsokrat.*, 63 ss.), que coincidía sustancialmente con él, objetó Nestle (en Zeller-Nestle *ad h. l.*) que nunca impugnó nadie en la doctrina de Heráclito una permanencia a través de las mutaciones, pero que esa permanencia sólo corresponde a la *arkhé* (fuego) y no a las cosas particulares. Lo cual es cuanto afirmaba Aristóteles (*De caelo*, 298 b) de Heráclito y de otros filósofos del devenir: πάντα γίγνεσθαι καὶ ῥεῖν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένει, "precisamente aquello de lo que todas estas cosas han nacido para transformarse". Sin embargo, ni siquiera esto es enteramente exacto, puesto que también el fuego tiene sus τροπαί incesantes, y en el continuo producirse de las mismas consiste justamente la permanencia eterna del fuego, así como en el incesante devenir y transformarse de las cosas particulares consiste la temporal perduración de su existencia. De manera que podría parecer, en cierto modo, más exacto que el testimonio aristotélico el de Platón (*Cratilo*, 402 A), que afirma: "dice Heráclito en alguna parte que todo se mueve y nada está quieto (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει), y parangonando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río". Pero en realidad, este testimonio platónico, tomado aisladamente, es unilateral porque sólo proyecta el lado de la mutación y no el recíproco e inverso de la permanencia (eterna en la *arkhé*, temporal en la cosas particulares) que se halla indisolublemente ligado con el primero y le es necesario, como son necesarios entre sí el revés y el derecho de un paño o de una medalla. Por lo tanto, es preciso integrar este testimonio platónico con los otros del mismo autor y señaladamente con los del *Teeteto*, que dice que ninguna cosa es por sí misma una sola, en cuanto es también su opuesto, y muestra en el proceso del devenir el propio ser, unidad de tensiones opuestas. Sin embargo, en cuanto al citado pasaje de *Cratilo* 402 A, debe tenerse en cuenta el hecho de que el mismo, a diferencia de todos los otros lugares platónicos que aluden a la doctrina heraclítea del flujo, ostenta con su doble "él dice" (λέγει), una intención de dar una cita textual; y la cita, aunque sea incompleta y parcial, puede ser auténtica aun si la interpretación puede y debe reconocerse viciada de unilateralidad. La raíz de esta unilateralidad provenía probablemente de los heraclíteos tipo Cratilo, cuya influencia sobre la interpretación platónica del heraclitismo es innegable: Cratilo, ateniéndose exclusivamente a la idea del flujo, se había dejado escapar no sólo, como observa Nestle, el principio de la permanencia, sino también —como he tratado de poner de relieve en polémica con Kirk— el concepto de que el flujo es

tránsito de un opuesto al otro, y que implica, por lo tanto, en sí, ya sea la identidad de los opuestos sucesivos, sea la coexistencia continua, en todo ser, de las tensiones opuestas, coexistencia que condiciona y determina la sucesión alterna de las formas contrarias (cfr. Kirk, "The problem of Cratylus", en *Amer. Journ. Philol.* 1951; D. J. Allan, "The Probl. of Crat.", *ibid.*, 1954; R. Mondolfo, "Il probl. di Crat., etc.", en *Riv. crit. di st. della filos.* 1954 y *Anales de filol. clás.* 1954).

Que el πάντα ῥεῖ tomado solo y privado del complemento indispensable de su opuesto haga imposible (como señala Gigon, *Unters.* 108) toda dogmática filosófica, y por lo tanto la misma expresión de la doctrina heraclítea, ello lo demuestra precisamente el ejemplo de Cratilo, reducido a renunciar a todo discurso para limitarse tan sólo a los gestos. Pero la imposibilidad de reconocer en el "todo fluye" la esencia única y total de la doctrina heraclítea no significa que se la deba excluir como elemento constitutivo o aspecto integrante y necesario de la misma. Es cierto que, como observa Gigon (p. 107) apoyándose también en los importantes estudios de E. Weerts (*Heraklit u. d. Herakliteer*, y *Platon u. d. Heraklitismus*), la oposición entre aseveradores del flujo y aseveradores de la permanencia es una falsa perspectiva que proyecta en el pasado un punto de vista posterior presentado por el eleatismo; pero aun si el eleatismo hubiera influido en determinar la unilateralidad de Cratilo, ello no basta para justificar el juicio de Reinhardt (*Parmen.* 241) de que estos pretendidos heraclíteos no fueran tales en absoluto, sino que sólo hubieran tomado por bandera el nombre de Heráclito, del mismo modo que los pitagóricos hubieran tomado el de Pitágoras, es decir de un "hombre que no tuvo la mínima influencia en el desarrollo de su doctrina". Lo cual no sólo significa explicar un misterio por medio de otro (como observa Nestle *ad h. l.*), sino que es también contrario a la realidad histórica documentable, como creo haber demostrado respecto de los pitagóricos en Zeller-Mondolfo II, y como creo que resulta para los heraclíteos de las observaciones que preceden y que reducen a unilateralidad de interpretación, pero no a conversión en doctrina completamente extraña, la separación de Cratilo del heraclitismo genuino.

Quedan finalmente las observaciones de Kirk respecto de la atribución del flujo a Heráclito. Ellas derivan en parte, como él dice, del "fructuoso punto de partida" dado por Reinhardt, pero en parte son divergentes. Kirk polemiza contra el testimonio aristotélico (*Phys.* 253 b 9), según el cual hay algunos (los heraclíteos) que dicen que "están en movimiento no sólo algunos de los seres y otros no, sino todos y siempre, también si la perpetua mutación escapa a nuestra percepción". A esta interpretación, aceptada por Heidel (en *Archiv.*

Gesch. Philos. 1905, 305 ss.) y por Burnet (*Early Greek Philos.*, 146) y en parte por Zeller y otros, Kirk le objeta (cfr. "Natural Change in Heracl.", en *Mind* 1951) que la idea de un cambio continuo invisible de todo, también de la mesa y de la roca (que sería el desarrollo lógico del πάντα ῥεῖ) sería "repulsiva" para Heráclito, que tenía confianza en el valor de las percepciones. Pero contra esta observación puede objetarse que para Heráclito lo invisible (presencia de tensiones opuestas en toda realidad) condiciona y explica el presentarse de lo visible (tránsito de un estado a su opuesto) y que cita mutaciones que se cumplen insensiblemente y se advierten tan sólo cuando han alcanzado cierto grado (cfr. B 88 y B 126); además, que contra la aceptación de semejantes mutaciones insensibles polemiza después Meliso B 8, citando los ejemplos heraclíteos del calor que se enfría y de lo vivo que muere y viceversa, con los del hierro, el oro y la piedra que se consumen y se pierden, y de la tierra y la piedra que a su vez nacen del agua: ejemplos éstos que bien pueden tener origen heraclíteo, dado que existen fragmentos heraclíteos que hablan de trasmutaciones de un estado al otro, entre los cuales está el del agua a la tierra y viceversa (B 36 y B 76), y que los procesos del dispersarse y recogerse de B 91 no se refieren sólo a las aguas del río sino a las partes elementales de cada cosa.

De cualquier manera, Kirk no niega (p. 379) que también para Heráclito las cosas que ahora son estables (montañas, rocas, árboles) deben eventualmente perecer; "de otro modo, sería destruida la armonía por tensiones opuestas que debe asegurar la continuidad del cambio entre opuestos, y por lo tanto la conservación del cosmos". Pero insiste sobre el punto de que lo esencial para Heráclito es la medida o proporcionalidad (μέτρα) de todos los cambios, que debe asegurar el mantenimiento del equilibrio y en consecuencia la conservación perpetua del cosmos. También el símbolo del río, según él, debe servir para poner el acento sobre este concepto de medida; y la misma repetición (ἕτερα καὶ ἕτερα) aplicada a las aguas del río (B 12) quiere significar la regularidad del paso, que debe asegurar la permanencia y la identidad del río. Como si Heráclito no debiera haber tenido experiencia también de vicisitudes fluviales de crecidas y de sequías, que en la existencia del mismo curso de agua simbolizan los desequilibrios de saciedad e indigencia (B 65 y B 67), que son una de las tantas formas de desequilibrios contrarios de cuya sucesión Heráclito veía entretejida la continuidad de toda existencia, con todos los pasos de día a noche, de invierno a verano, de calor a frío, de seco a húmedo, de joven a viejo, etcétera (B 88, B 126, etcétera). Una continua sucesión de desequilibrios, que continuamente se invierten, es precisamente para Heráclito el incesante tránsito de un

opuesto al otro, que constituye el proceso universal de la realidad (devenir), el cual faltaría en el mantenimiento constante del equilibrio. Kirk insiste en poner el acento sobre la conservación constante de la medida y del equilibrio también en las cosas particulares, para fundar su tesis de la conservación perenne del cosmos y excluir de la doctrina heraclítea la idea de la conflagración periódica o alternativa cíclica de formación y destrucción del mundo. Pero, como se ha dicho, no se le escapa, por otra parte (p. 379), que si Heráclito no hubiera admitido el cambiar o el perecer también para las cosas aparentemente estables (montañas, rocas, etcétera) habría negado en ellas la παλίντονος ἁρμονίη que asegura la continuidad de la trasmutación entre los opuestos. Lo cual equivale a reconocer no sólo que en cada ser, ya sea el fuego universal o cualquier cosa particular, Heráclito veía la presencia y la acción de tensiones opuestas que hacían de ello un divergente convergente, sino también que justamente estas tensiones opuestas determinan necesariamente en todas las cosas el ininterrumpido tránsito (aun si lento y gradual) de un contrario al otro. Pero ¿qué otra cosa es reconocer esto si no afirmar el flujo universal (πάντα ῥεῖ) como genuina doctrina heraclítea?

Así caen también las objeciones contra ésta, y sólo queda establecido que el flujo heraclíteo es interminable tránsito de un contrario al otro, y en este sentido es también afirmación de permanencia de la realidad tanto del principio universal (eterno) cuanto de los seres particulares (temporales).

CAPÍTULO TERCERO

La divinidad

a. LA DIVINIDAD: DIOS Y LAS OPOSICIONES EN B 67

El texto de Hippol. *Refut.* IX, 10, 8 que nos trasmite la concepción heraclítea de la divinidad en su relación con las oposiciones y las mutaciones incesantes, nos ha llegado en la siguiente forma: "el Dios día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, todos los opuestos, este Nous (¿espíritu?) se trasmuta como. . . cuando se mezcla con inciensos toma nombre según el aroma de cada uno".

Las numerosas discusiones, que se han desarrollado y están todavía en curso acerca de este fragmento, se justifican por la importancia que se le reconoce en la expresión del pensamiento heraclíteo. Allí se determina, en efecto, la relación entre el Uno (Dios) y la multiplicidad (serie de los opuestos), señalando en Dios la fuente desde la cual se desarrollan todas las oposiciones, y al mismo tiempo el centro en el que todas refluyen a su unidad y se identifican mutuamente: anticipación de la relación de *complicatio* y *explicatio* que, entre Dios y la realidad universal, afirmarán en el Renacimiento Nicolás de Cusa y Giordano Bruno.

En virtud de tal importancia, se comprenden los muchos estudios dedicados tanto al texto como al significado de B 67. Que el texto de los manuscritos de Hipólito sea un texto corrompido lo habían visto ya, antes de Zeller, Bernays y Bywater. Con Bywater (y Mullach) Zeller rechazaba las palabras que en Hipólito se encuentran entre λιμός y ἀλλοιοῦται, es decir: τἀναντία πάντα οὗτος ὁ νοῦς, que en cambio Bergk aceptaba, enmendando οὗτος en ὡυτός y entendiendo el conjunto como: "Dios es día noche, etcétera, en suma, todos los opuestos: es el mismo espíritu." Diels (seguido después por Kranz, Walzer, Mazzantini y Kirk) veía, lo mismo que Bywater, en esas palabras, una glosa de Hipólito, y las eliminaba del texto no obstante la defensa que hizo de ellas Heidel ("On Cert. Fragm." 707 *ss.*), que las aceptaba con la enmienda de Bergk, aunque interpretándolas: "opuestos en todo, pero el sentido es el mismo". A esta interpretación se oponía Fraenkel ("Heraclitus on God", en *American Phil. Ass.* 1938). Un indicio, no utilizado ni siquiera por Kirk

(*Cosm. Fragm.* 189), en favor de la pertenencia a Heráclito de las palabras τἀναντία πάντα, puede ofrecerlo la cita fragmentaria de B 67 que da Philod. *De piet.*, 6 a, p. 70 G. (citado por Diels y Walzer, aunque a propósito de B 64). Filodemo cita aquí B 94 y B 64 y luego B 67, diciendo (según el texto restablecido por Gomperz): [συμβ]αίνει δὲ κα[ὶ τἀ]ναντία θε]ῖα θε[ῖναι νύκτα [ἡμέραν, πόλεμον εἰρένην κτλ.].

Es significativo encontrar en esta cita libre de B 67 la expresión τἀναντία; y tanto más si existe la posibilidad de colmar la laguna, reintegrada por Gomperz con θε[ῖα θε]ῖναι, de manera más conforme a B 67: θε[ὸν ε]ἶναι, con lo que se diría, precisamente: Dios es los opuestos, noche y día, etcétera. Filodemo puede apoyar así la autenticidad de τἀναντία πάντα —que Mlle. Ramnoux, p. 371, todavía juzga "seguramente no heraclíteo", no obstante reconociéndola (379) una interpretación correcta. Pero subsisten en pleno los problemas de οὗτος ὁ νοῦς: autenticidad, enmiendas y significado.

Otros problemas graves presenta el texto de la segunda parte, que quiere explicar, con un parangón, cómo Dios puede presentarse en aspectos mudables (ἀλλοιοῦται) en los diversos opuestos. Prescindiendo de la discusión acerca de si el verbo ἀλλοιοῦται pudiera o no ser utilizado por Heráclito, ¿cuál es el término de parangón que debía formar el sujeto (sobrentendido o caído en la transcripción) de los verbos "está mezclado" y "es llamado"? Huérfana de eco la propuesta de Zeller (ἀήρ) y con escaso apoyo la de Bernays y Bywater (θύωμα insertado delante de θυώμασιν), restan disputándose el campo, tres propuestas: 1) de Davidson, Diels y Pfleiderer (πῦρ), 2) de Schuster y Bergk (οἶνος) y 3) de Heidel y Fraenkel (μύρον o bien ἔλαιον). La propuesta de πῦρ ha tenido en sí misma la adhesión de la mayoría de los editores y de los críticos, entre los cuales Burnet, Kranz, Gigon, Reinhardt, Walzer, Mazzantini, Calogero, Kirk. La objeción de Nestle, en el sentido de que Heráclito identifica el fuego universal con Dios, y en consecuencia no puede parangonarlo consigo mismo, no rige, porque el fuego del que hablaría B 67 sería el fuego de nuestra experiencia terrena, y no el fuego eterno, divino, Tampoco vale la objeción de Fraenkel en el sentido de que no sería griego decir que "el fuego *se mezcla* con aromas", dado el paralelo de Píndaro fragm. 129-130 Schr., y dados los antecedentes homéricos, aun cuando sean ilusorios otros paralelos citados por Diels (cfr. Kirk, 191 *ss.*), y dada también la posibilidad de que Heráclito, como piensa H. Gomperz (*Heracl. of Eph.*, 2ª ed. en *Philosophical Studies*, Boston, 1953), se refiriera al uso de arrojar al fuego del sacrificio varios aromas mezclados, uno de los cuales sería luego distinguido y designado καθ'ἡδονὴν ἑκάστου (esto es, según el gusto y la sensibi-

lidad personal de cada uno de los presentes, más bien que según el olor de cada uno de los aromas) y dado, finalmente, que para Heráclito el fuego era una sustancia que, como tal, podía mezclarse con otras sustancias (las especies olorosas) y componer con ellas el humo perfumado. Y la otra objeción de Fraenkel, de que los nombres se aplicaban a los aromas y no al humo, también cae (como observa Kirk) por el hecho de que era el humo el que llevaba el aroma y podía recibir su nombre. En consecuencia, no puede considerarse impugnada la propuesta de Diels y por eso, en vista del antiguo e impresionante paralelo de Píndaro, Kirk (p. 196) adhiere a ella aun cuando no niega que tenga validez la propuesta de Fraenkel.

A la tesis de Schuster y Bergk (οἶνος) recogida ya por Schaefer (*Herakl.* 64) y por Brieger (en *Hermes* 1904) y acompañada por Becker (*Charikles*, II, 342 *ss.*) de pruebas extraídas de muchos autores (especialmente de Dioscórides) acerca del uso griego de mezclar el vino con especias y llamarlo con el adjetivo correspondiente a cada una de éstas, adhirió Nestle (en *Philol.* 1910), citando en su apoyo a Platón (*Crat.* 400 E, *Phil.* 12 C, *Euthyd.* 288 B, etc.) y a Eurípides, para demostrar cómo a la pluralidad de nombres del vino (o del fuego) correspondía la polinimia de la divinidad. La objeción de Kirk (p. 195) de que en el caso del vino el aroma da el adjetivo y no el nombre, que permanece *vino* (rosado, mirtado, etc.), puede superarse en cuanto también la divinidad podía llamarse de vez en vez Dios del día, Diosa de la noche, etcétera.

La propuesta de Heidel (μῦρον o bien ἔλαιον) fue recogida por Fraenkel (*op. cit.*) y acompañada de una documentación que logró convencer a B. Snell, quien después de haber aceptado en la primera edición de su *Heraklit* (1925) el πῦρ de Diels, lo sustituyó por ἔλαιον en la segunda edición (1940). Fraenkel observa que la palabra θυώματα, interpretada por Diels en el sentido de inciensos para quemar, también significa ἀρώματα: los perfumes que eran mezclados, efectivamente, por los griegos con el aceite inodoro (ἔλαιον) y daban el propio nombre a los diferentes ungüentos (μῦρα) resultantes, utilizados para dar vigor y gracia al cuerpo. Adoptando esta comparación (para la cual Fraenkel se apoya en citas de Homero, Simónides, Aristófanes, Hesiquio), Heráclito distinguiría la sustancia (Dios y aceite) que permanecería siempre única y la misma, de las formas mudables (series de opuestos y de perfumes diversos) que le confieren nombres igualmente mudables; y precisamente esta idea, por probable inspiración heraclítea, la vuelve a expresar Platón en *Tim.* 49 *ss.*, adoptando el parangón del aceite inodoro que recibe los diferentes perfumes. Así es como, según Fraenkel, B 67 expresa la idea teológica de que Dios (lo uno) se despliega en los muchos

(opuestos) y les da fuerza, lo mismo que el aceite a los perfumes, y manifiesta su ser eterno produciendo y conciliando incesantemente las contradicciones de la vida.

Las tres integraciones (πῦρ, οἶνος, ἔλαιον) cuentan por lo tanto parejo apoyo en textos y motivos válidos; pero la más ampliamente aceptada sigue siendo la primera, aun en vista de la mayor facilidad que después de ὅκωσπερ haya caído o resultado absorbido πῦρ en la transcripción del texto.

Las parejas de opuestos con las que se identifica Dios en la primera parte de la sentencia son ciertamente tan sólo ejemplos de una serie que el mismo Heráclito (¿o Hipólito?) sintetizó con la expresión τἀναντία πάντα. La enunciación de las mismas, además de mostrar la presencia en Dios, realidad suprema, de esa unidad por tensiones opuestas que hace de toda realidad y siempre un convergente divergente, sirve también como premisa a la afirmación de las mutaciones en Dios (ἀλλοιοῦται) con que se abre la segunda parte de la sentencia. Por consiguiente, la mutación, que como alternarse constante y necesario de los contrarios es evidente en los primeros dos pares de opuestos (día noche, invierno verano), debe suponerse también en los otros dos (guerra paz, saciedad hambre); con lo que queda superado el contraste que ve Kirk (p. 187) entre el tercer par, por un lado, para el cual Dios es paz además de guerra, y B 53 y A 22 por el otro lado, uno de los cuales da a *pólemos* los atributos de Zeus, padre y rey de todas las cosas, y el otro reprocha a Homero la invocación de la paz. W. Jaeger (*Theol. of Early Gr. Philos.* 119) eliminaba la dificultad atribuyendo en este caso a *pólemos* un significado diverso del que tiene en B 53; aquí, en B 67, "es el constante intercambio y conflicto de opuestos en el mundo, incluidos hasta la guerra y la paz". Pero también el *pólemos* de B 53, generador de todos los seres y de sus diferenciaciones, debe generar también su opuesto, y lo necesita por su misma realidad y eficiencia y debe incluirlo en sí como en la generación de los animales (B 8) el *eris* de los sexos opuestos incluye su *eros* y a la par de todo otro miembro de cualquier pareja de opuestos, debe cambiarse en su contrario para volver a surgir de él en alterna vicisitud.

Otro tanto debe decirse —sobre la base del verbo ἀλλοιοῦται— respecto del cuarto par (saciedad hambre), para el cual la coincidencia con χρησμοσύνη-κόρος, que en B 56 son atributos de πῦρ, suscita dos problemas: *1)* el de la identificación entre πῦρ y θεός que, como recuerda Kirk, parece atribuida por Aristóteles a Heráclito y que, por otra parte, responde al concepto presocrático de la *arkhé* identificada con *lo divino* (cfr. Zeller-Mondolfo II, pp. 60 ss.); 2) el de la afirmación de Hipólito, aceptada por Gigon (*Unters.* 147), de que la

indigencia y la saciedad corresponden a las dos fases del ciclo cósmico (cosmogénesis y conflagración). En verdad, Kirk (p. 199) propone un problema respecto de la interpretación de las variaciones divinas: ¿éstas se cumplen de uno a otro par de opuestos, o de un opuesto al otro en el seno de cada par, o de ambos modos juntamente? Heráclito (dice Kirk) no definió, pero tenía que pensar en un tipo de cambio más que en otro o en una combinación de los dos. Sin embargo, parece muy difícil admitir que Heráclito (no obstante la diversa opinión de Mlle. Ramnoux, p. 380) pudiera pensar en mutación de Dios a partir, por ejemplo, del ser día noche al ser invierno verano, como si no tuviera que conocer la existencia de día y noche tanto en verano como en invierno. La oposición (como la identidad) era para Heráclito entre los dos miembros de cada par, y era entre ellos, por lo tanto, que debía ocurrir la variación, puesto que para Heráclito todo cambio era un tránsito de un contrario al otro. También el parangón propuesto para las mutaciones de Dios está dado por el cambio de un olor al otro, de un nombre al otro, es decir, cambio entre especies de un mismo género (incompatibles entre sí) y no entre géneros completamente distintos, que pueden perfectamente coexistir uno en el otro. El tránsito de un género al otro —del dios día noche al dios guerra paz, etc.— se produce en nuestra consideración mental, no en la realidad de Dios que comprende ambos aspectos al mismo tiempo, juntamente con todos los demás.

En el parangón de B 67 Diels y Calogero ("Eraclito", en *Giorn. crit. fil. ital.*, 1936, pp. 218 *ss.*), seguidos por Kirk, señalaron la concisión del lenguaje: la divinidad cambia, como el fuego (o vino o aceite), al recibir perfumes toma el nombre según el olor de éstos. Está supuesta, pues (dice Calogero), la equivalencia del "tomar nombre" y "transformarse"; el ὀνομάζειν heraclíteo, lo mismo que el parmenídeo, caracteriza al mundo de las cosas particulares en la unidad arcaica de las determinaciones, por la que cada una de ellas es al mismo tiempo "existente, pensada y expresada". Pero tanto Calogero como Kirk ven que en Heráclito hay también una crítica de los nombres, considerados en relación con la realidad que quieren expresar: así, por ejemplo, βιός (arco) tiene nombre de vida y función de muerte (B 48), y el único sabio (Dios) quiere y no quiere Ζηνὸς ὄνομα (B 32), o (como señala Gigon, p. 147) Hades y Diónisos se identifican (B 15) como representantes del par de opuestos muerte y vida.

Tal como dice Snell (en *Hermes* 1926, p. 368), "el nombre pone de relieve sólo un fenómeno separado y rompe lo esencial: por eso Dios no puede encerrarse en un nombre como el fuego cuando se lo

llama mirra o incienso". Heinimann (*Nomos u. Physis.* 54), Calogero (*op. cit.*) y Kirk (p. 199) convienen en esto: para Heráclito el nombre no designa la cosa en su propia realidad. Pero no la designa en cuanto el nombre es particular y la realidad es total, esto es, comprende las mutaciones de la cosa. Está el problema de la mutabilidad de lo real, por la que Cratilo llega después a la extrema consecuencia de rechazar todos los nombres (cfr. Mondolfo, "Il problema di Cratilo", en *Riv. crit. di st. della fil.* 1954, en polémica con Kirk, "The Probl. of Crat.", en *Am. Journ. Philol.* 1951). Heráclito, en cambio, quiere dar a cada nombre la integración de su opuesto: para él, en efecto, la misma mutabilidad de lo real, siendo el paso de un contrario al otro, exige que al particular ser real se le atribuyan los nombres de ambos opuestos para cada uno de los aspectos en que pueda ser considerado; y cuando se trata de la suprema realidad universal (Dios) y los aspectos que le pertenecen son, por consiguiente, sin número, no sólo no es adecuado ningún nombre particular, sino tampoco lo es ningún par particular de nombres opuestos, sino únicamente la totalidad de los posibles pares de contrarios: τἀναντία πάντα. La realidad de Dios exige así, para ser expresada, una infinita polinimia: Dios es realmente para Heráclito lo que era el dios supremo en la teología egipcia (y análogamente en la caldea y en otras teologías orientales): "el dios de los nombres innumerables" (cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 40). H. Fraenkel (en *Amer. Phil. Ass.* 1938) no vacila en recurrir a la sabiduría india, y Mlle. Ramnoux (pp. 378 *ss.*) recurre al parangón con la multiplicidad de los atributos y modos en la sustancia spinoziana, aun manteniendo la opinión (130 *ss.*, 306 *ss.*, 381 *ss.*) de que hable aquí en Heráclito la sugestión de las experiencias religiosas demetrianas y de la educación sacerdotal recibida en su familia, sin necesidad de buscar en otra parte, por más que quede abierto el problema de una influencia irania. Según observa Gigon (*Unters.* 147) los dioses particulares subsisten, pero sólo como expresiones de la divinidad única: Gigon ve en esto una concepción monoteísta dependiente de Jenófanes; pero es el caso de preguntarse si corresponde aquí hablar de monoteísmo o de panteísmo.

Este Dios, en efecto, como lo destaca W. Jaeger (*Theol. of Early Gr. Philos, loc. cit.*), no debe "ser pensado solamente como el miembro positivo de ciertos pares de opuestos dotados respectivamente de valor positivo y negativo, ni tampoco como el común denominador de todos los miembros positivos de todos los pares de opuestos", sino como la unidad de todos los opuestos que (podemos agregar) si parecen a los hombres dividirse en positivos y negativos, son todos absolutamente positivos por la omnisapiencia divina (B 102).

Esta unidad de todos los opuestos encierra, como lo vio Reinhardt (*Parm.* 203, 210 *ss.*), una doble exigencia: por una parte, la unidad del mundo (Dios, el *logos* o, traducido materialmente, el fuego universal) puede manifestarse como unidad sólo en las formas antitéticas, del mismo modo que está en la naturaleza del fuego del sacrificio al ser percibido únicamente como este o aquel perfume; pero por otra parte, así como no podría haber una diferencia de perfumes sin la unidad que los condiciona, esto es, el fuego, así tampoco existirían todas las oposiciones sin la unidad universal subyacente.

Volvemos así a la idea expresada al comienzo de este capítulo, en el sentido de que tenemos aquí, en Heráclito, una anticipación de la doctrina cusiano-bruniana de la relación entre *complicatio* y *explicatio*, es decir, la identidad de la existencia contraída en la unidad divina, con aquélla explicada en la multiplicidad infinita del universo. Dios es aquí (como lo señala Kirk, p. 201) la unidad de todos los aspectos del mundo fenoménico: de la subyacente unidad (dios, *logos* o fuego) se despliegan todas las oposiciones, y por eso la misma unidad es todos los opuestos. Y puesto que Heráclito llama Dios a tal unidad, no está fuera de lugar hablar, con Kirk, de panteísmo.

b. EL NOMBRE DE ZEUS EN B 32

La cita del fragmento heraclíteo B 32 que nos ha sido trasmitida por Clemente (*Strom.* V, 116) es asociada por él mismo a la del fragmento 70 de Esquilo ("Zeus es el éter, Zeus la tierra, Zeus el cielo, Zeus todas las cosas y lo que hay más allá de éstas") y a una alusión a Platón; probablemente *Cratyl.* 396 a b, donde la doble forma del acusativo de Zeus (Ζῆνα y Δία) es utilizada para individualizar en el dios la causa de la vida universal: aquel por el cual (δι'ὅν) el vivir (ζῆν) es dado a todos los vivientes.

Heráclito había dicho, según la aceptación corriente del texto dado por Clemente: "lo uno, el único sabio (ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον) no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus (Ζηνὸς ὄνομα)". El comienzo del fragmento (ἓν τὸ σοφόν) evoca fácilmente el de B 41: "única cosa sabia es conocer la razón por la cual todo se gobierna mediante todo": y alguien ha habido que quiso unificarlos.

Pero, reservándome el discutir aparte los problemas relativos a B 41, prescindo, en cuanto a la interpretación de B 32, de la señalada tesis de Th. Gomperz —renovada por Deichgraeber (en *Philol.* 1938-39) y aprobada ya por Robin (*La pensée grecque*, p. 91)— que pretende unificarlo con B 41; puesto que ella no modifica la problemática esencial del fragmento. En cambio, hay una cuestión preli-

minar suscitada por los críticos que quieren dividir B 32 en dos partes, punteándolo o después de σοφόν o después de μοῦνον. Si se pone el punto después de σοφόν (como quiere A. Pagliaro, *Saggi di critica semantica*, Florencia, 1950), la frase ἓν τὸ σοφόν resulta excluida de la sentencia, que se reduce a decir: "el nombre de Zeus no quiere y quiere ser enunciado solo"; o porque el Dios (cfr. B 67) es todos los contrarios, comprendidos vida y muerte; o porque, si el nombre Zeus significa vida, ésta no puede designarse sin la muerte (cfr. Mlle. Ramnoux, *Héraclite* etc., pp. 315 *ss.*). En cambio, si el punto se pone después de μοῦνον (cfr. Kirk, *Cosm. Fragm.* 393), tendríamos uno de estos sentidos: *1)* "la cosa sabia es una cosa sola"; *2)* "solamente la cosa sabia es una"; y seguiría luego en ambos: "ella no quiere y quiere ser llamada Zeus".

Sin la puntuación, tendríamos en cambio (siempre según Kirk) uno de estos tres significados: *1)* "una única cosa, la cosa sabia, no quiere y quiere, etc."; 2) "una cosa sola, la sabia, no quiere, etc."; *3)* "lo uno, lo único sabio, no quiere, etc.". Pero en todos los casos, el problema esencial sigue siendo el de explicar por qué el nombre de Zeus puede ser al mismo tiempo rechazado y querido por el principio supremo y divino (cfr. Ramnoux, *op. cit.*, p. 244) que es sujeto de los verbos "no quiere y quiere". En general, entre los estudiosos predomina la aceptación de la sentencia como una proposición única, no dividida por ningún punto, cuya traducción se conserva esencialmente en la forma que Zeller consideraba como la mejor. Pero entre las dos explicaciones admitidas por él como posibles, la etimológica, que no consideraba de mucho peso, ha sido puesta recientemente en mayor relieve (cfr. Cassirer, *Philos. d. symb. Form.* I, 57 *ss.*; Gigon, *Unters.* 137 *ss.* y especialmente Calogero, "Eraclito", pp. 217 *ss.*; Mondolfo, "Il problema di Cratilo", en *Riv. crit. d. stor. d. filos.* 1954, p. 220), aunque últimamente desvalorizada por Kirk (*Cosm. Fragm.* 392), que considera el uso de la forma Ζηνός en B 32 (en lugar de Διός usado en B 120) exento de todo significado especial y simple aceptación de una forma poética común en la *Ilíada* y en la tragedia. La diferencia esencial entre las dos interpretaciones consiste en vincular B 32 o con las concepciones religiosas de Heráclito, o bien con su doctrina de los opuestos.

Indudablemente, Heráclito se incluía en la corriente de pensamiento que quería superar las representaciones antropomórficas de la mitología tradicional y sustituirlas con una más alta concepción de la divinidad. Mientras esta exigencia de una más elevada concepción se afirmaba en Jenófanes (B 23, 24 y 25) desligada de cualquier nombre personal de divinidad, aparecía, en cambio, aplicada al nombre de Zeus en Terpandro (Zeus principio de todo, jefe de

todo), en Simónides de Amorgos (Zeus tiene el fin de todo), como en el παλαιὸς λόγος órfico recordado por Platón (*Leges* 715 E) según el cual el Dios es el principio, el fin y el medio de todas las cosas: "Zeus cabeza, Zeus medio, todo está hecho por Zeus." En los mismos tiempos de Heráclito, era un eco de este panteísmo órfico el fragmento 70 (Nauck) de Esquilo: "Zeus es el éter, Zeus la tierra, Zeus el cielo, Zeus es todo y lo que está más allá de todo." Y sin duda Heráclito, que también se hallaba orientado hacia un panteísmo, podía sobre esa base tomar posición entre Jenófanes y los otros, observando que el nombre de Zeus, conservado por los unos y abandonado por Jenófanes, era defectuoso e inadecuado a causa de su vínculo con las representaciones antropomórficas del mito; y tal, por consiguiente, que "el único sabio" debía querer y no querer al mismo tiempo ser llamado con él. En apoyo de esta interpretación podemos recurrir a otros documentos de las discusiones que se entablaban sobre el nombre de Zeus entre los griegos de la edad contemporánea o sucesiva a Heráclito. Así en Esquilo (*Agam.* 160 ss.) se dice: "Zeus, cualquiera sea (su nombre), si con éste le gusta ser llamado, con éste lo invoco"; y en Eurípides, además del fragm. 941 y otros, en donde se enseña a considerar a Zeus "este éter infinito, que se extiende por lo alto y envuelve en sus brazos a la tierra", está también, en *Troad.* 877, planteado el problema acerca de si Zeus representa la necesidad de la naturaleza o bien el espíritu de los hombres. Pero, aun admitiendo la posibilidad de la interpretación arriba indicada, quizá no está tan desprovisto de significado como parece a Kirk, el hecho de que en B 32 Heráclito empleara la forma Ζηνός en lugar de la otra Διός que emplea en B 120; y no es el caso de pasar por alto la tendencia característica de Heráclito y de los heraclíteos a buscar en las etimologías de los nombres la explicación de las realidades que éstos indicaban. De esta tendencia del heraclitismo, el *Cratilo* platónico constituye un documento, en donde la investigación etimológica es aplicada también al nombre de Zeus en dos lugares distintos, esto es, en 396 AB (que ha sido tomado en consideración por Gigon y por Calogero) y en 412 *ss.* En este segundo pasaje (cfr. Mondolfo, "Dos textos de Platón sobre Heráclito", en *Notas y est. de filos.*, Tucumán 1953), donde se da el nombre de "justo" a lo que en B 32 se designa "el único sabio", se aduce una doble justificación etimológica para el nombre en cuestión: en el sentido de que se trata del principio que mueve a todo el universo y que por eso debe penetrar por todas partes (διαϊόν), y de que se trata de la causa universal por la cual (δι'ὅ) todo se engendra; y por lo tanto, tal principio es designado rectamente Δία. Aquí se nos presenta ya un elemento de solución del problema frente al cual

Gigon (*op. cit.* 139) se siente inhibido de atribuir al Zeus de B 32 una función de principio de vida o dador de vida. ¿Por qué debería ser tal (se pregunta) τὸ σοφόν, de quien es característico precisamente el no tener nada que ver con el dar y el obrar? La misma pregunta podría formularse acerca del δίκαιον del *Cratilo,* que se lo declara, en cambio, motor, penetrador y generador de todo: uno y otro son formas del *logos,* que en la conexión, afirmada por el mismo *Cratilo,* del *díkaion* con el fuego (φρόνιμος él mismo para Heráclito) se presenta también como principio de movimiento y de vida. Pero en el otro lugar del *Cratilo* (396 AB), a la vinculación de Διός y Δία con la idea de la causa (δι'ὅ) se asocia la de Ζηνός y Ζῆνα con la idea del vivir (ζῆν): vinculación que también los órficos afirmaron (cfr. 298 Kern), y después también Eurípides en *Orestes* (v. 1635) y que parece supuesta también por Epicarmo (B 53 Diels). Esta doble vinculación, que según Diógenes L. VII, 147 se reproduce más tarde en el estoicismo, implica (dice *Cratilo* 396 AB) que el sumo Dios sea aquel "por quien siempre el vivir pertenece a todos los vivientes", es decir, que sea la causa de toda vida; y en nombre de este concepto unitario se deplora en *Cratilo* que, con la distinción de las dos formas Διός y Δία de las otras dos Ζηνός y Ζῆνα el uso corriente haya separado dos partes que debían formar un concepto único. De esta manera, en *Cratilo* se acepta como expresión exacta y adecuada de la realidad divina la indicación de su único aspecto de principio y causa de vida.

Ahora bien, se nos puede preguntar: ¿en qué medida el *Cratilo,* en las partes citadas, refleja el pensamiento de Heráclito? Creo que debe responderse (cfr. mi citado artículo "Il problema di Cratilo", etc.) que refleja una deformación o mutilación del mismo, operada por Cratilo, quien, en su aceptación exclusiva de la idea del flujo, perdía el elemento esencial del heraclitismo, constituido por la implicación mutua y coincidencia de los opuestos. Perdía de vista que el flujo, según Heráclito, es paso constante de un contrario al otro, conversión mutua de los opuestos, que significa su coincidencia en cada ser y sobre todo en Dios, que es τἀναντία ἅπαντα (B 67). La infidelidad de Cratilo respecto de Heráclito aparece, por consiguiente, al aceptar el concepto de Dios como principio de vida, sin sentir la exigencia del aspecto opuesto (principio de muerte), que sin embargo Heráclito expresaba en la función de gobierno de cada cosa atribuida al rayo (B 64). Como dice justamente Calogero, puesto que el *Cratilo,* documento máximo de las etimologías del heraclitismo más tardío, debe conservar rastros de etimologías del maestro, deberá creerse que Heráclito "haya querido significar que la razón se llama y no se llama Zeus porque se llama y no se llama vida. Ella, en efec-

to, es y no es vida, porque es Vida-Muerte, según el binomio de opuestos que en grado sumo expresa la eterna guerra y contienda del mundo".

En consecuencia, este significado, en el que coinciden sustancialmente también B. Snell, H. Cherniss y Mlle. Ramnoux (p. 304), debe reconocerse en B 32, y no como aspecto secundario y exento de importancia. Para Heráclito era sin duda importante oponerse a las implicaciones antropomórficas de los conceptos religiosos —a las cuales hacía algunas veces concesiones, como con las "Erinnias ministras de Dike" de B 94, si no con el mismo "radioso Zeus" de B 120— sino que era aún más importante afirmar la vinculación de tales conceptos con su doctrina de la unidad indisoluble de los opuestos. Bajo este respecto, B 32, al señalar la presencia de atributos opuestos en el ἓν τὸ σοφόν se coloca al lado de B 67, que hace coincidir en el dios día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre, y τἀναντία ἅπαντα.

C. EL TEXTO Y EL SIGNIFICADO DE B 41

Respecto de B 41 que, como ya he dicho, Th. Gomperz, Deichgraeber y Robin querían unificar con B 32, son múltiples las cuestiones debatidas. Los problemas de la enmienda del texto corrompido y de la interpretación de B 41, estrechamente conexos entre sí, han seguido preocupando a los críticos, después de Zeller, complicándose también con el otro problema de si el fragmento debe considerarse ligado con B 40 (contra la erudición, πολυμαθίη, que no enseña a tener intelecto) como lo da Diógenes Laercio, o bien con B 32, como puede sugerir la comunidad de la fórmula ἓν τὸ σοφόν, con que comienzan ambos. Este último problema implica en sí el del significado de la misma fórmula, es decir, si ésta debe designar en B 41 la sabiduría divina como en B 32, o bien la sabiduría humana de la que discute B 40.

El texto propuesto por Diels, y mantenido en Diels-Kranz, es el siguiente: ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Diels lo interpreta de la siguiente manera: "en una sola cosa consiste la sabiduría, reconocer la razón como la que sabe gobernar todo y a cada uno". En Diels-Kranz la traducción está ligeramente modificada: "una sola cosa es la sabiduría, reconocer el pensamiento, como el que sabe gobernar todo en todas las formas". El texto había sido aceptado también por W. A. Heidel ("On Cert. fragm.", en *Proc. Amer. Ac. of A. a. Sc.* 1913, pp. 609-702), que rechazaba, por lo demás, la interpretación de Diels, y considerando crucial la frase ἐπίστασθαι γνώμην, no admitía que en

ella γνώμην fuera acusativo de objeto exterior (Razón, Espíritu o Mente divina, según las respectivas traducciones de Diels, Nestle, Burnet), sino de objeto interior, en otras palabras, consideraba que ἐπίστασθαι γνώμην constituyera una perífrasis de γιγνώσκειν, y por lo tanto ὀτέη equivaliera a *quippe quae*, teniendo que traducirse toda la sentencia, de la siguiente manera: "una sola cosa es la sabiduría: poseer inteligencia; ella es la que penetra cada cosa y gobierna todo".

En un camino algo diferente se situaba Reinhardt (*Parmen.* 200 ss.), aun coincidiendo con Heidel al comprender la ἐπίστασθαι γνώμην en el sentido de "poseer inteligencia", más bien que "reconocer la razón". Reinhardt pensaba que el ἓν τὸ σοφόν tuviera también aquí, como en B 32, que indicar la razón divina y no la humana, y ser sujeto y no predicado, de manera que el predicado tuviera que buscarse en ἐπίστασθαι, y hubiera que corregir después el ὀτέη en ἐτεῇ como en Demócrito B 6, y reconstruir el discurso directo del siguiente modo: ἓν τὸ σοφὸν ἐπίσταται γνώμην ἐτεῇ κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων = "sólo lo uno, el omnisciente tiene verdadera inteligencia, esto es: todas las cosas se gobiernan por medio de todas". En cambio H. Gomperz ("Heraklits Einheit" etc., en *Wien. Stud.* 1922-23) quería ligar estrechamente B 41 con B 40, considerándolo como continuación de él: dado que B 40 reprochaba a la πολυμαθίη su incapacidad de enseñar a tener inteligencia (νόον ἔχειν), B 41 diría 'en qué consiste tener inteligencia: [νόον ἔχειν] εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι, γνώμην ὀτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων = "[tener inteligencia] consiste en conocer lo único sabio, esto es la razón que gobierna todo por medio de todo". A esta propuesta se opone Gigon (*Unters.* 200) considerando imposible hacer ἓν τὸ σοφὸν objeto de ἐπίστασθαι; y se opone también a la propuesta de Reinhardt de considerar κυβερνῆσαι como contenido de γνώμη, reclamando contra estas dos interpretaciones del ἓν τὸ σοφόν como sabiduría divina, que se tenga en cuenta el sentido de sabiduría humana que le atribuye Diógenes Laercio. Con Reinhardt, por lo demás (y con Heidel), concuerda Gigon en atribuir al ἐπίστασθαι γνώμην el significado de poseer inteligencia, dando a todo el fragmento el siguiente sentido: "una sola cosa puede decirse sabia, reconocer cómo todo es gobernado hasta en los pormenores". Es menester pues que haya en el texto una palabra que signifique "cómo"; y por consiguiente Gigon se opone, con Bywater, a ὀτέη y propone corregirlo en ὅπῃ o bien ὅκῃ, apoyándose en Empédocles B 110, 5 y 112, 9. Con ello, según Gigon, Heráclito, por influjo tal vez de Jenófanes B 2, que proclamaba la superioridad de la propia sabiduría sobre las habilidades de los atletas, afirmaría en B 41 la

cônciencia de la propia misión de filósofo, es decir, la misión de superar el problema milesio de la ἀρχή para llegar a concebir la ley universal (el *cómo*, el πόλεμος), por cuya concepción la filosofía (dice Gigon con W. Jaeger, *Paideia* I 245) pueda convertirse también en legisladora de la praxis humana.

La enmienda de Gigon ὅπῃ es aceptada por Walzer que, sin embargo, vuelve a interpretar γνώμην como mente divina, y traduce el fragmento así: "una sola cosa en verdad es sabiduría, conocer la voluntad autoconsciente, de donde todo mediante todo se gobierna". De modo análogo Cataudella (*I framm. dei presocr.* 150): "una sola cosa es la sabiduría, saber que una inteligencia gobierna todas las cosas a través de todas las cosas". También Deichgraeber ("Bemerk. zu Diog. Bericht üb. Herakl.", en *Philol.* 1938) acepta γνώμη como nombre del principio divino que todo lo dirige, y ve la relación entre B 41 y B 32 en el sentido de que para Heráclito la verdadera sabiduría —consistente en una cosa sola, esto es, en comprender el orden de las cosas— está en plena posesión de la divinidad, que realiza ella misma ese orden, pero que no sería inaccesible a los hombres (tan verdad es, que Heráclito la alcanza), sino que escapa de ellos porque, aun cuando tengan capacidad, persiguen fines diferentes. Así B 41, al admitir la capacidad del verdadero conocimiento en los hombres, pertenecería al aspecto constructivo de la teoría heraclítea, mientras que B 78 (que niega a la naturaleza humana la posesión de las γνῶμαι, propia de la naturaleza divina) pertenecería al aspecto negativo de la polémica contra el vulgo de los πολλοί. Con este análisis de B 41, Deichgräber atribuye, por lo tanto, a la gnoseología heraclítea una orientación voluntarista, como yo mismo he tratado de demostrar en ella (cfr. Mondolfo, "Voluntad y conocimiento en Heráclito", en *Notas y est. de filos.*, Tucumán 1949, y *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955), pero sin relación con B 41. En cambio Kirk (*Cosm. Fragm.* 386 *ss.*), vuelve a la interpretación de γνῶμην sostenida por Heidel, es decir, como acusativo interno de ἐπίστασθαι, observando que a favor de la otra más difundida interpretación está solamente Cleantes, impulsado por la teoría estoica del *logos* como fuerza inteligente separada. Para Kirk γνώμη debe entenderse en B 41 como en B 78, en el sentido de "recto juicio"; ὁτέη debe sustituirse por ὅκῃ; κυβερνᾶται debe entenderse como afín al οἰακίζει de B 64; διὰ πάντων debe tener sentido locativo; por consiguiente, todo el fragmento debe entenderse de la siguiente manera: "porque sabiduría es una cosa sola: entender el verdadero juicio, como todas las cosas son dirigidas a través de todas". Lo cual (concluye Kirk) equivale a comprender esa unidad que subyace a todas las cosas, que

B 50 declara ser sabio reconocer, escuchando la enseñanza del *logos*. Afín a esta interpretación es la que Mlle. Ramnoux (*Heráclite*, 245-7 y 460 *ss.*) considera "la más prudente y la más humana", y formula (aceptando también sugerencia de B. Snell en *Hermes* 1926 y *Phil. Unters.* 1934, y de Cherniss, notas inéditas) del siguiente modo: "la sabiduría humana es simple; ella consiste en poseer el sentido en virtud del cual opera el gobierno del universo".

En conclusión, a través de las divergencias sobre el texto y sobre la interpretación, el significado esencial de B 41 es para todos que la verdadera sabiduría consiste en reconocer una conexión o unidad universal, constituida por la ley que todo lo gobierna. Pero para Heráclito ésta probablemente no se identificaba con la Mente o Razón divina —que había sido afirmada, sin embargo, por Jenófanes (cfr. B 23, 24, 25 y 26), al que Heráclito, no obstante, mancomuna con Hesíodo, Pitágoras y Hecateo en el reproche de *polymathía* desprovista de inteligencia— sino más bien con el principio del *pólemos* de los opuestos que, como sugiere Gigon, puede ser al mismo tiempo ley universal de la naturaleza y norma de la praxis humana.

d. EL INTELECTO DIVINO Y SU AUTOCONCIENCIA

Antes de discutir el problema propuesto por Bernays, Lassalle, Heinze, etc., acerca de si Heráclito atribuyese a la inteligencia regidora del cosmos la autoconciencia y la personalidad, debe determinarse cuáles de las presuntas afirmaciones heraclíteas de la razón divina son reales y cuáles dudosas o insubsistentes. Así en B 41, donde muchos autorizados intérpretes creen que la frase ἐπίστασθαι γνώμην signifique "conocer la inteligencia divina" o "la voluntad autoconsciente" que gobierna el mundo, otros, igualmente autorizados, sostienen que γνώμην sólo sea objeto interno del verbo, y que la frase significa simplemente "poseer inteligencia". Así en B 50, donde Zeller, seguido por Aall y Goebel, mantenía la lección ἓν πάντα εἰδέναι, que afirmaba que lo uno divino es omnisciente, la enmienda de Miller —εἶναι = ser, en lugar de εἰδέναι = conocer— fue después aceptada en forma unánime por Diels, Burnet, Heidel, Reinhardt, Kranz, Walzer, Mazzantini, Kirk, etc., con lo cual resulta que Heráclito afirma la unidad de todas las cosas, más bien que la omnisciencia del uno. Así en B 67, donde se creyó durante cierto tiempo que Heráclito designara con las palabras οὗτος ὁ νοῦς el dios que une en sí todos los contrarios, hoy la crítica casi unánime reconoce en esas palabras una glosa que debe ser suprimida del texto heraclíteo.

Sin embargo, para establecer que Heráclito afirmaba una inteli-

gencia universal o Mente divina o Espíritu del mundo, bastaría ya la teoría del *logos* común y eterno, y su relación con el fuego siempre viviente al que se atribuye (bajo la figura del rayo) el gobierno del mundo y al que se confiere la calificación de inteligencia y su identidad con el alma. Basta sobre todo el ἓν τὸ σοφόν B 32, que quiere y no quiere el nombre de Zeus, y que debe considerarse uno con el σοφόν del B 108 declarado "separado de todas las cosas" con una afirmación que anticipa (como lo advirtió Fraenkel, *Dicht. u. Philos. d. früh. Griech.*, p. 495) la separación anaxagórica del νοῦς que todo lo mueve y gobierna. Para todos estos puntos remito a las referencias particulares contenidas en otras partes del presente libro.

En cuanto a la cuestión de la autoconciencia y personalidad del *logos* divino, debatida por Zeller, es cierto por una parte que la omnisciencia y el gobierno de todas las cosas implica en el *logos* la conciencia del propio dominio y de la propia acción sobre éstas, como por otra parte, la comprensión de todos los valores, positivos y negativos, y la justificación de todos los opuestos (B 102) implica en el dios la conciencia de su conexión necesaria en la propia unidad total. Pero semejante conciencia no sería todavía, por sí misma, autoconciencia, la cual se adquiere y se afirma solamente en esa reflexión interior que Heráclito presenta, sin embargo, en sí mismo (B 101: "me he investigado a mí mismo") como ejemplo y exigencia del ser consciente. Y puede agregarse que la reflexión sobre la propia subjetividad está muy lejos de haber quedado extraña al pensamiento griego, como se sostuvo durante tanto tiempo: remito para esto a mi libro *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955. Mas en cuanto a concebir la personalidad del ser divino, había un obstáculo para Heráclito en su misma oposición a las representaciones antropomórficas de la mitología: oposición que contribuía probablemente a hacerle considerar inadecuado para la divinidad el nombre personal de Zeus, junto con la unilateralidad que atribuía a tal nombre de hallarse vinculado sólo con la idea de la vida más bien que con el binomio de los opuestos Vida-Muerte.

e. TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE LA SABIDURÍA

El problema de la trascendencia o inmanencia atribuida por Heráclito a la sabiduría divina surge en relación con el fragmento B 108, para el que Zeller proponía ya dos explicaciones diferentes: *1)* entre todos aquellos cuyos discursos he oído, ninguno llega al punto de entender que la sabiduría está separada de todos (es decir, de todo); *2)* entre todos aquellos cuyos discursos he entendido, ninguno llega

al conocimiento, ya que la sabiduría es extraña a todos ellos. Zeller declaraba que prefería la primera interpretación, que significaría que la sabiduría debe marchar por su propio camino, apartándose de todas las opiniones de los hombres.

A la primera explicación propuesta por Zeller, adhirieron Burnet (*Early Greek Philosophy*), Heidel ("On Cert. Fragm.", p. 172) y Diels en las primeras ediciones de los *Vorsokratiker*. Heidel interpreta: "Ninguno ha alcanzado realmente el verdadero conocimiento, porque la sabiduría (que consiste en conocer el *logos*) se halla muy lejos de todos los hombres." Diels-Kranz (*Fragm. d. Vorsokr.*, 7ª ed.) traduce: "de todos aquellos cuyas palabras he oído, ninguno ha llegado a reconocer que la sabiduría es algo separado de todo"; y en forma análoga Walzer (*Eraclito*, fr. 108): "que la sabiduría es distinta de cualquiera otra cosa". En cambio, Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909 y *Griech. Religionsphilos.* 1911, p. 58) propugnó una interpretación de trascendencia divina asociada a una distinción espacial entre la región etérea o sumo cielo (en la cual quedaría la parte incorrompida de la sustancia y fuerza divina en el aislamiento de lo inmutable) y el mundo de la mutación y de las formaciones cósmicas perecederas: la separación se daría, pues, entre las dos partes de la ἀρχή divina, espacialmente divididas. Esto no resulta del fragmento heraclíteo e introduce un elemento de cosmología pitagórica, acaso por la semejanza con Filolao B 20, señalada también por Reinhardt, Walzer y Kirk. Reinhardt (*Parmen.* 205) mantiene la idea de una afirmación de trascendencia divina, pero no la de la distinción espacial propuesta por Gilbert. Cree que Heráclito quiere presentarse aquí como sostenedor de un principio de especie diversa de los que sostenían sus antecesores, y traduce: "Por más discursos que he oído, ninguno ha logrado reconocer que hay una inteligencia más allá de todas las cosas", esto es, esa misma inteligencia que en el fragm. 32 quiere y no quiere ser llamada Zeus: quiere porque separada de todo, no quiere porque no es una persona sino un principio. Juntamente con Reinhardt, también Gigon (*Unters. z. Herakl.* 138) considera que en el fragm. 108 no se trata del σοφόν humano del fragm. 41, sino del divino del fragm. 32, y que Heráclito quiere presentarse aquí como descubridor de una verdad nueva contra todos sus predecesores, afirmando la completa trascendencia de la divinidad y su plena distinción de todos los seres: dios es lo enteramente diverso y por eso lo enteramente separado de todo lo visible y lo pensable. A esta afirmación de trascendencia, Mazzantini (*Eraclito*, fragm. 108) parece asociar una idea de creación (extraña, por cierto, a Heráclito) traduciendo: "De todos aquellos cuyos discursos he oído, ninguno se sumerge tanto en lo verdadero como para

entender que el sapientísimo está separado de todas las criaturas." A su vez, Kirk (*Heraclit., The Cosm. fragm.* 398 *ss.*) considera también él que Heráclito se contrapone aquí a las concepciones antecedentes, sea de los poetas como de los filósofos (milesios, pitagóricos, Jenófanes), pero niega que exista en Heráclito una doctrina de trascendencia absoluta. Observa que el neutro σοφόν puede significar "la sabiduría" o bien "la cosa sabia"; pero no decide cuál de los dos significados es el que debe aceptarse en este caso. En cambio, pone de relieve que tanto uno cuanto el otro implican el problema acerca de si la afirmada separación debe ser respecto de todos los hombres o de todas las cosas. A este propósito, Kirk señala que no puede tratarse de separación de todos los hombres, en cuanto semejante interpretación sería incompatible con el fragmento 41, que reconoce una sabiduría a una parte por lo menos de los hombres: "Una sola cosa es sabiduría (σοφόν), conocer la γνώμη por la cual se gobiernan todas las cosas mediante todas." En verdad, puede observarse que sería más decisivo otro fragmento, el 116: "A todos los hombres es concedido conocerse a sí mismos y ser sabios": pero la autenticidad de este fragmento es discutida por muchos críticos (de Schleiermacher a Bernays, a Heidel, Gigon, Walzer, etc.), entre los cuales parece alinearse Kirk, que por eso no lo utiliza en apoyo de su tesis. Queda pues, para él, que la separación del σοφόν lo es "de todas las cosas": un concepto que podría parecer (y acaso pareció a Platón, *Crat.* 413 C) anticipación del de Anaxágoras, de la separación del νοῦς de todas las cosas, que él solamente en cuanto separado puede mover y gobernar. Y así justamente pareció también a H. Fraenkel (*Dichtung u. Philos. d. früh. Griech.*, Nueva York 1951, p. 495 n. 37); quien por otra parte observa que, ya antes de Heráclito, Jenófanes había expuesto la doctrina de un puro Dios espiritual que mueve al mundo aun quedándose fuera de él. De manera que Heráclito debía haber oído ya en realidad el discurso que en B 108 dice no haber sentido de nadie; pero —señala Fraenkel— evidentemente la doctrina de Dios de Jenófanes le parecía insuficiente en comparación con la propia doctrina del intelecto absoluto.

Esta insuficiencia, según Cl. Ramnoux (*Héraclite ou l'homme entre las choses et les mots*, París 1959, pp. 247 ss., 373, 463), debía habérsele presentado a Heráclito especialmente en los *logoi* (lecciones, enseñanzas, mensajes) de Pitágoras y Hesíodo, que junto con Jenófanes y Hecateo hacía representantes de la *polymathía* (B 40). Frente a las dos interpretaciones de B 108, Mlle. Ramnoux reconoce que el fragmento puede entenderse como expresión ya sea de la exigencia de conocer la trascendencia de la única cosa sabia, sea de la otra exigencia, de que el hombre sabio viva apartado de la mul-

titud y de sus locuras; pero destaca que los dos significados no son incompatibles, antes bien se unifican en un ideal de vida contemplativa que sea segregación del sabio y meditación del único. Con lo cual lo único trascendente, objeto de la contemplación del sabio, vuelve a constituir el centro del problema; es decir, la primera interpretación vuelve a abrirse camino a través de la segunda y se le superpone: a través del sabio humano reaparece (como quería Reinhardt) la sabiduría divina de B 32, que quiere y no quiere el nombre de Zeus. Y aquí se plantea el problema de la relación entre el concepto del único σοφόν divino y el del único λόγος ξυνός, que en Heráclito no significa sólo su discurso o su doctrina, sino también la verdad eterna y la ley universal, según la interpretación esencialmente concorde de la mayoría de los estudiosos, de Diels a Jaeger y Minar, de Gigon y Calogero a Fraenkel y Kirk, etc. "El *logos* de Heráclito (dice Fraenkel, *op. cit.*, 476) es el sentido y la razón del mundo: la norma y regla que lo determina todo y cuya concepción lo hace inteligible todo." Ahora bien, mientras del único σοφόν se dice que se halla apartado de todo —aun cuando esto, como sostiene Kirk, no deba significar una afirmación de trascendencia absoluta— el *logos*, en cambio, como verdad eterna y ley universal que se identifica con el *pólemos* y la tensión de los opuestos, es ξυνός e inmanente en todos los seres, comprendidos los hombres, quienes por eso, aun durmiendo (fragm. 75), son cooperadores de las alternativas cósmicas. Parece, por lo tanto, que en Heráclito haya cierta indecisión u oscilación entre trascendencia e inmanencia; y no puede excluirse que también con esta incertidumbre se halle conexa la declaración de B 32 invocada por Reinhardt, de que "el único sabio quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus".

* *

f. AIÓN, SU JUEGO Y SU REINO (B 52)

Sobre la relación del concepto de *aión* con los de tiempo y de eternidad, cfr. C. Lackert, *Aión, Zeit u. Ewigkeit in Sprache u. Religion der Griechen,* Diss. Königsberg, 1916; P. Philippson, "Il concetto greco di tempo nelle parole Aión, Chronos, Kairós, Eniautós", en *Riv. di storia della filos.*, 1949.

Para el origen de la representación heraclítea del niño que juega, Teichmüller y Tannery recurrían al himno egipcio al sol; pero ya Zeller criticaba y rechazaba su hipótesis. Sucesivamente las objeciones a Tannery fueron acentuadas por Bodrero (*Eraclito,* 1910, pp. 31 *ss.*) contra el cual Mazzantini (*Eraclito,* 1945, pp. 242 *ss.*) tomó después, parcialmente, la defensa del parentesco con el himno egipcio, apoyándose en B 6 (el sol nuevo cada día), que podría hacer admitir

también en Heráclito una asociación entre la idea del niño y la del sol. Otra derivación propuesta para esta representación es la del orfismo, combatida por Diels, que en su *Herakleitos*, 1ª ed., p. 13, declaraba que no veía nada de órfico en el *Aión*, al que consideraba en cambio proveniente de Homero; pero Nestle (en Zeller-Nestle, pp. 808 *ss.*) rebatía que la idea de tiempo (χρόνος) recurre con mucha frecuencia en los órficos, y que bien podía Heráclito, aun inspirándose en el orfismo, haber sustituido el nombre de Chronos por el homérico de *Aión*, que daba mejor el sentido del viviente. La derivación órfica fue sustentada después por Macchioro (*Eraclito*, 1922, pp. 34 *ss.*, reproducido en *Zagreus*, 1930) que quiere reconocer, en el niño que juega a los dados y recibe el reino, a Dionisio Zagreo, muerto por los Titanes mientras, siendo niño, jugaba a los dados, y resucitado para recibir de Zeus el reino, llamado precisamente *Aión* en el orfismo alejandrino, según testimonios de Epifanio, Damascio y Suida.

Pero prescindiendo del problema del origen, esta representación heraclítea dio lugar a una notable variedad de interpretaciones de las que dio cuenta Nestle hasta 1920, sea en *Philologus*, 1905 (páginas 373 *ss.*), sea en la nota agregada a la 6ª edición de Zeller (1920). Los principales puntos de divergencia (dice Nestle) son los dos siguientes: *1)* si el juego de *Aión* es para Heráclito ejemplo de una actividad dirigida a un fin (Kinkel) o de una actividad sin un fin (Th. Gomperz, Brieger, Gilbert, Goebel); 2) si en este segundo caso Heráclito quería expresar una opinión propia, o polemizar contra una intuición vulgar (Gilbert y Diels). A este segundo problema nos referiremos a propósito de B 124 (nota sobre Heráclito y Anaximandro), que quizás podría ponerse en relación con B 52, si a éste se atribuye un significado cósmico.

Pero justamente sobre el problema del significado, que es más esencial, las opiniones se dividen entre la atribución de un significado cósmico y la de un significado humano. En un sentido cósmico pensaba Diels (*Herakleitos*, p. 13) al escribir: "el gobierno del mundo debe parecer un juego de niños a aquellos que no poseen la llave de la teoría del *logos*"; lo que también implica atribuir a B 52 un entendimiento de polémica contra las concepciones vulgares. Significado cósmico le atribuyó también Schaefer (*Herakl.*, p. 46) refiriéndolo al ciclo de las conflagraciones universales de las que el cosmos siempre resurge y el tiempo extrae su eterna juventud de niño. Significado cósmico le confiere también C. J. de Vogel (*Greek Philos.*, Leiden, 1950, p. 36), explicando: "el eterno proceso de formación del cosmos y su disolución en el fuego es semejante al juego del niño que construye y derrumba: difícilmente el fragmento puede significar otra cosa".

Entre lo cósmico y lo humano está el sentido que le atribuye Burnet (*Early Greek Philosophy*, § 75): "el viviente y el muerto se intercambian continuamente su puesto como las piedrecitas en el tablero de un niño". Y un significado cósmico y al mismo tiempo humano aparece en la explicación de Gilbert, que vincula B 52 con B 50, y sobre la huella que deja Hipólito en la presentación de ambos fragmentos, escribe en *Griechische Religionsphilos.*, p. 62, que, "frente a la razón unitaria de la sustancia divina (*logos*) se halla su desarrollo temporal en la historia como *Aión*, y el cosmos está como hijo engendrado frente al progenitor divino, y frente al único dios está su desplegamiento cósmico, pues la fuerza unitaria de Dios atraviesa todas las formaciones cósmicas aun como corriente ética, como *díkaion*. Aquí está el *Aión*". Así se presenta para él, en B 52, "la evolución temporal del cosmos, considerada desde el punto de vista humano". Análoga fusión de cósmico y de humano encontramos en la interpretación de Mazzantini (*Eraclito*, pp. 98 y 241 *ss.*) que, de acuerdo con Brecht (*Heraklit*, Heidelberg, 1936) ve acentuado, en la primera parte del fragmento, el sentido cósmico enlazado con el humano, que obra como mediador, revelando en sí lo cósmico; y en la segunda parte (del reino) ve acentuado un sentido supercósmico o de trascendencia; pero, en contra de Brecht, niega que el parangón del niño tenga un carácter "desvalorizador", porque expresa, antes bien, la frescura de la perenne renovación que, de cierto modo, imita la eternidad.

Goebel (*Vorsokr.*, p. 78) refiere este fragmento especialmente a la historia humana: y en el mismo punto de vista se coloca Kirk (*Heracl. Cosm. Fragm.*, XIII) quien, apoyándose en R. B. Onians (*The Orig. of Europ. Thought*, Cambridge, 1951, p. 405), juzga que *Aión* está referido a la duración de la vida humana, quizá con el sentido especial del destino producido por el individuo en su vida; y atribuye, por lo tanto, B 52 a la clase de los fragmentos antropocéntricos y no cósmicos, negando que se trate en él del tiempo absoluto o del hado, y que el reino se extienda sobre todas las cosas.

Una suspensión del juicio reclamó en cambio Gigon (*Untersuch.*, 74 *ss.* y 122): no se ha dado ninguna explicación satisfactoria del fragmento, dice; no podemos decir qué cosa es aquí *Aión* y no nos ayudan ni las investigaciones de Wilamowitz (*Herakles*, II, 155) sobre la relación entre él y *Chronos*, ni las apelaciones al orfismo (puesto que el fragmento parece demasiado personal); no sabemos qué quería expresar la imagen del niño que juega, ni si está en relación con los fragmentos de la guerra y de la lucha: es un fragmento que queda como un problema, "frente al cual debemos capitular".

Sin embargo, aun en la incertidumbre de la interpretación, hay

un elemento del que parece oportuno no prescindir, y es la presentación que hace Hipólito de B 50 y B 52, afirmando que Heráclito atribuía al universo (τὸ πᾶν) pares de predicados opuestos, uno de los cuales es *logos-aión,* y declarando que Heráclito sostiene que el universo (τὸ πᾶν) es un niño, rey eterno de todas las cosas a través de la eternidad. Es evidente, pues, que atribuía al fragmento un significado cósmico, y en el cosmos veía el juego del niño y su reino; y para hacernos creer que semejante interpretación hubiera de ser sugerida, de algún modo, por el contexto heraclíteo que tenía a su disposición, está el hecho de que, independientemente de él, Proclo (*In Tim.* 101) habla del demiurgo que según Heráclito juega haciendo el cosmos, y Clemente (*Paedag.,* 1, 5) habla de Zeus que, al decir de Heráclito, juega un juego de niños. Con estas observaciones, escritas mucho antes de que apareciera el libro de Mlle. Ramnoux (*Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots,* 1959), coinciden en parte las suyas (pp. 448 *ss.*). Esta autora invoca el verso de Esquilo (*Agam.* 56) que habla de altísimas divinidades (Apolo, Zeus, Pan) para demostrar que el *Aión* pudo ser tomado en sentido de divinidad, según hacen precisamente Hipólito (Pan) y Clemente (Zeus). La divinidad (observa) ve siempre un sentido en las figuras del ajedrez del mundo donde nosotros somos los peones, a menudo incapaces de entender su significado: se aplica así la ingeniosa interpretación de B. Snell ("Die Sprache Heraklits", en *Hermes* 1926) que pone de manifiesto cómo la disposición de los peones, mientras no tiene sentido para el niño, ya sea que juegue o que simplemente mire, la tiene en cambio, siempre, para el experto, ya observe jugar o juegue él mismo; frente al jugador, el niño sería como el hombre frente a Dios.

Es interesante también la sugerencia de Cherniss (notas inéditas referidas por Mlle. Ramnoux) de que las expresiones "niño" y "reino" puedan pertenecer al vocabulario técnico del juego (como "mate" en el juego del ajedrez).

g. LAS LEYES HUMANAS Y LA LEY DIVINA EN B 114

La cita que da Zeller de este fragmento, conservado por Stob., *Flor.,* I, 179 y cuyas resonancias se encuentran en parte en Cleantes, *Himno a Zeus,* 20 *ss.* —B 114 en la edición Diels y en las otras más recientes— es parcial, incluyéndose en él solamente la segunda parte. Es necesario, pues, integrarla con la primera parte, por dos motivos: *1*) para comprender cómo varios críticos —de Patin (*Einheitslehre,* 92 *ss.*) y Bywater a H. Gomperz (en *Wien. Stud.* 1923, p. 128) y O. Gigon (*Untersuch.* p. 11), con un consenso condicionado de G. S.

Kirk (*Cosm. Fragm.* 48 *ss.*)— consideran que el fragmento se hallaba colocado en la obra de Heráclito entre B 1 y B 2, en cuanto introduce el concepto del ξυνόν y de la obligación de seguirlo, que retoma después B 2; 2) para comprender más plenamente por qué Heráclito, habiendo afirmado en la primera parte que la inteligencia debe volverse fuerte por medio del ξυνόν como la *polis* por medio del *nomos*, siente la necesidad de mostrar, en la segunda parte, que también para los *nomoi* humanos hay un ξυνόν que les da subsistencia y validez.

La primera parte reza: Ξὺν νῷ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. Por consiguiente, la sentencia entera dice (traducción Cataudella): "Cuando se quiere hablar con inteligencia, hay que aferrarse a lo que es común a todos, como la ciudad se aferra a la ley, y aún más fuertemente. Todas las leyes humanas son alimentadas en efecto por una sola: la divina: ya que ésta domina todo lo que quiere, y basta a todo, y tiene el predominio" (o bien: "sobresale", trad. Walzer). El concepto de "ley de la ciudad" sirve, pues, a Heráclito para introducir el de una ley universal superior a todas las leyes humanas, que Nestle (en *Philol.* 1905, pp. 372 *s.*; *Eurípides*, p. 418; *Zu Plat. Gorg. 484 B*; Zeller-Nestle *ad h. l.*) entiende como ley cósmica inmanente para cuya concepción Heráclito rozaría con los órficos (cfr. *Orphic. Fragm.* 109 y 126; *Hymn.* 64, 2), con la diferencia, sin embargo, de que en los órficos semejante ley está hipostasiada a πάρεδρος de Zeus, mientras que en Heráclito sólo sería otro nombre de Dike. Pero prescindiendo de la relación con los órficos sobre este punto se nos presentan discusiones y discrepancias entre los críticos sobre los conceptos aquí expresados del *nomos* de la ciudad, de lo humano y lo divino y su relación. A este respecto B 114 es singularmente importante porque, como destacó W. Jaeger ("Praise of Law. The Orig. of Legal Philos.", en *Ess. in hon. of R. Pound,* Nueva York, 1946; y *Theol. of Early Gr. Philos.* 115), aparece en él, por primera vez en el pensamiento filosófico, la idea de *ley*, y no sólo en el sentido político, sino con extensión a toda la naturaleza de la realidad.

Reinhardt (*Parmen.* 215 *ss.*) piensa que el *nomos* de la *polis* sirve aquí sólo como término de parangón, y por eso los *nomoi* humanos no deben entenderse como leyes del estado sino como costumbres, cuyo opuesto (es decir el *nomos* divino) sería la φύσις, la cosa en sí. Tendríamos así dos sentidos para la misma palabra *nomos,* con uno de esos juegos de palabras amados por Heráclito, como lo probaría, según Reinhardt, la imitación del pseudohipocrático *De victu* I, 11, donde las acciones y los pensamientos humanos son llamados *nomos* y φύσις al mismo tiempo: *nomos* en cuanto derivados de nues-

tras representaciones erróneas, φύσις en cuanto éstas mismas concuerdan con la ley divina, que es justa aun cuando sea errónea, como en el conocimiento humano. A esta interpretación Gigon (*Untersuch.* 13 *ss.*) opone que Heráclito no podía pensar en una antítesis φύσις-νόμος, en cuanto para él los *nomoi* humanos se *alimentan* del único divino; pero por otra parte, esta oposición resulta atenuada después a causa de la aceptación de la opinión de Reinhardt según la cual en el fragmento se expresa la antítesis uno-todos, y los todos, es decir, los *nomoi* humanos múltiples, son las costumbres antes que las leyes de la ciudad. Admitiendo esta opinión —a la que se oponen en cambio Heinimann, *Nomos u. Physis*, 66 y Kirk, *Cosm. Fragm.* 51, que identifican los *nomoi* humanos con las leyes de la ciudad—, Gigon dice que Heráclito tenía conciencia de las particularidades de las costumbres sobre la base de las experiencias históricas, ya sea de los viajeros como Solón o especialmente Hecateo que las referían, sea de los legisladores helénicos que dictaban los *nomoi* particulares (ἴδιοι) pero no la universal "ley no escrita", que era κοινός (común), es decir, presente a todos (cfr. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, en *Sächs. Akad.* 1900). Esta oposición de los muchos *nomoi* particulares escritos al "universal no escrito", colocaba justamente a Heráclito, según Gigon, en el camino de la antítesis expresada más tarde por los sofistas; y con ello, su oposición a la afirmación de Reinhardt se convierte así en un principio de adhesión. En la antítesis uno-todos, mientras los todos (*nomoi* particulares) representan el plural ξυνόν, es decir, el grupo entero de las verdades universales, el *uno* divino —dice Gigon— corresponde en cambio al *logos* eterno. Antes bien (agrega en *Urspr. d. gr. Phil.*, 203) el *logos* se convierte él mismo en la única ley divina, arquetipo de las muchas leyes humanas.

Una última relación con el *logos* había sido afirmada ya, aunque en forma algo diferente, por W. Jaeger en *Paideia* I. También el universo tiene su ley como la *polis*, dice; y sólo el *logos* (que para Jaeger es el espíritu como órgano de sentido del cosmos) comprende la ley que Heráclito llama divina, esa ley de la que pueden "alimentarse todas las leyes humanas". Sobre estos conceptos Jaeger vuelve más ampliamente en el ya citado escrito "Praise of Law" (1947) en el que señala el fragmento de Heráclito como el primer documento filosófico en el que aparece el concepto de *nomos*, es decir, la concepción que —con la sola excepción de la corriente subjetivista entre los sofistas— es característica del pensamiento griego, por la que la ley de la *polis* no puede consistir en un decreto más o menos arbitrario, sino que debe ser el criterio de distinción de lo lícito y lo ilícito en vista del mantenimiento del orden de la ciudad. Así como el cosmos tiene necesidad de una ley ordenadora universal, así tam-

bién la ciudad tiene necesidad del *nomos* ordenador, que es su propia razón, la mente unitaria de la ciudadanía, el "*logos* común", de igual modo que la ley del cosmos es *nomos* universal.

En ese nexo con la ley cósmica, afirmado por Heráclito como realidad y necesidad, he señalado en otra parte (cfr. Mondolfo, *En los orígenes de la filos. de la cult.*, 1943 y 1956) el punto de partida de las teorías sofistas que, después de declarar el dualismo de naturaleza y convención, pasan a afirmar la exigencia de que las leyes humanas estén subordinadas a las naturales, o sea, que encuentren su legitimidad en la universalidad o de la vida animal (Calicles) o de la vida orgánica (Protágoras y Antifontes desde puntos de vista opuestos) o de la totalidad de lo existente (Hipias).

Pero, a propósito de la concepción heraclítea del *nomos*, E. Wolf (*Griech. Rechtsdenken*, Frankfurt s/M., 1950, pp. 260 *ss.*) creyó ver expresada por Jaeger una exigencia de interpretación estrictamente historicista: las sentencias de Heráclito, según lo que él lee en *Paideia*, no deberían entenderse por sí mismas, sino sobre la base de la situación histórica de Heráclito, un efesio que habla a los ciudadanos de su *polis*. Ahora bien, para los griegos, no había una ley divina revelada, ni una oposición entre leyes humanas y ley divina; el *nomos* funda la *polis* y le da cohesión; es el ξυνόν; es la orientación que a cada *polis* le da su dios fundador y defensor (Apolo, Atenea, Artemisa, etcétera), que se instala en la ciudad y determina su esencia según la esencia propia. Todos los *nomoi* humanos viven de esta esencia divina inmanente, que aparece en la *polis* y en su ser según la exigencia y la disposición del ser. Esta disposición del ser, por la que todo lo existente está determinado, es la "ley divina", que "alimenta" (es decir, hace nacer y vivir) todo ordenamiento como tal, no porque lo domine como su subordinado, sino porque él es intrínseco al mismo ser. Por eso los *nomoi* humanos atestiguan con su existencia la presencia de un *nomos* divino.

En esta interpretación de Wolf deben destacarse también dos puntos particulares:

1) la sugestión de que la expresión ἑνὸς τοῦ θείου (del único divino) no se refiera al νόμος, sino que sea genitivo del neutro ἓν τὸ θεῖον, el único ser esencial que es uno y todo, y es llamado ὁ θεός, con lo que se diría que todas las leyes son alimentadas por el "Uno divino". La misma interpretación había sido sostenida por Damião Berge (*O logos heraclitico*, Río de Janeiro, 1948, pp. 82 *ss.* desconocido para Wolf porque se difundió sólo en pocos ejemplares mimeografiados), que señalaba que Heráclito acostumbra hacer seguir sólo al neutro ἓν de un atributo con artículo: cfr. ἓν τὸ σοφόν de B 32 y B 41; y entendía el ἓν τὸ θεῖον como idéntico al *logos* y al πῦρ.

Pero para Wolf, suponer aquí el neutro significaba derribar toda su explicación anteriormente expuesta sobre el θεῖος νόμος.

2) la polémica contra los filósofos del derecho austriacos Menzel (*Hellenika*, 1938) y Verdross Grossberg (*Grundl. d. ant. Rechts. u. Staatsphilos*., 1948) el primero de los cuales identifica el θεῖος λόγος heraclíteo con la ley de armonía que concilia todas las oposiciones, y el segundo, en cambio, con la ley de la lucha (*pólemos*) que domina eternamente todo el mundo. Pero Wolf, que en la antítesis entre estas dos interpretaciones ve resurgir el antiguo conflicto de filólogos y filósofos entre el Heráclito dialéctico y el Heráclito sintético, no advierte que la antítesis se supera en la comprensión genuina de Heráclito, para quien la verdadera armonía es por tensiones opuestas (B 51) y *pólemos* se unifica con *eirene* en Dios (B 67). La ley divina es, pues, ley de lucha y de armonía indisolublemente, y como tal sólo puede ser comprendida por el *logos* eterno, como dice Jaeger, y puede corresponder a él, según afirma Gigon. En *Ursprung der griech. Philos.* 204, Gigon va más allá aún, y afirma que el contenido del *logos* es que todo sistema, cósmico o humano, es lucha; y esta lucha es al mismo tiempo *nomos*, en cuanto regula toda relación de hombres y estados.

La correspondencia entre el *nomos* divino y el *logos* vuelve a ser afirmada por Kirk (*Cosm. Fragm.* 48 *ss.*) que vuelve a poner de relieve con Gigon las experiencias históricas que ya en la edad de Heráclito determinaban la declinación de la fe en las variables leyes humanas, pero no anulaban la fe en el *nomos* universal, que Píndaro (fragm. 169 Schr.) llamaba "rey de todos los mortales e inmortales". Se veía pues (dice Kirk) una diferencia entre las múltiples leyes humanas, escritas, y la ley no escrita divina: la diferencia que Aristóteles (*Rhet.* 1368 b 7) esboza después entre la ley particular y la ley común, y que en Heráclito toma fuerza de la asociación con el sentimiento religioso. Su ley divina, identificada con el ξυνόν, es lo mismo que el λόγος ξυνός de B 1 y B 2; pero la relación que con él tienen los *nomoi* humanos no es sólo la de imitación de un modelo. Kirk habla de *imitación* y *participación* conjuntas; pero ni siquiera la unión de imitación y participación da el sentido completo de "se alimentan", sobre cuyo vigoroso significado Kirk llama precisamente la atención. Advierte que por primera vez este verbo se extiende de la esfera material de los seres corpóreos que necesitan nutrición a una realidad como la de las leyes, a las que por lo demás Heráclito atribuía una especie de corporeidad por el hecho mismo de su existencia y validez. A la ley le son conferidos los poderes absolutos (suficiencia ilimitada y autosuficiencia) y la inmortalidad, esto es, los atributos que de Homero en adelante eran

conferidos a lo divino: el estar nutridas por la ley divina da, pues, a las leyes humanas ese valor por el que Heráclito quiere (B 114) que el pueblo se bata por el *nomos* como por los muros de la ciudad.

Así es como, aun en las divergencias parciales, que no afectan el significado esencial de B 114, las diversas interpretaciones concuerdan en señalar su importancia.

CAPÍTULO CUARTO

El fuego y la conflagración

a. EL FUEGO HERACLÍTEO Y SUS INTERPRETACIONES

Sobre el tema del fuego en Heráclito véanse: W. C. Kirk, *Fire in the Cosmological Speculations of Heracleitos,* disertación de Princeton, Minneapolis, 1940; K. Reinhardt, "Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes* 1942; C. Eggers Lan, "Fuego y logos en Heráclito", en *Humanitas,* Tucumán, 1958.

La afirmación de Zeller, según la cual el concepto del fuego en Heráclito es un concepto simbólico, sin dejar por ello de ser una opinión física, es decir, la expresión de la absoluta vitalidad de la naturaleza, ponía frente a frente dos interpretaciones divergentes: la que ve en el fuego heraclíteo una *sustancia* y la que descubre en él el *proceso* de la mutación universal. En contra de Zeller, J. Burnet (*Early Greek Philos.,* § 69) sostiene que el fuego de Heráclito es una cosa como el aire de Anaxímenes y no un símbolo, y que ni siquiera bajo las formas en que lo presentan los probables heraclíteos de *Cratilo* 413 B (calor, espíritu), tiene nada de inmaterial ni simbólico. Por otra parte, la idea de proceso aparece acentuada en Windelband (*Antike Philosophie,* 3ª ed., p. 39): "Heráclito, al explicar el mundo como fuego eternamente vivo, y por eso mismo al fuego como sustancia de todas las cosas, no entiende esta ἀρχή como una materia sobreviviente a todas sus limitaciones, sino la misma transformación vibrante, el asomarse y el desaparecer del devenir, del traspasar". Con Windelband coincide también B. Bauch (*Substanzproblem.,* pp. 30 *ss.*); pero la interpretación energética había encontrado la más cabal expresión en O. Spengler (*Herakl.,* 1904) quien afirma: "Heráclito no conoce sustancia... El fuego no debe considerarse como sustancia (ἀρχή) sino como cambio (τροπή) o intercambio (ἀνταμοιβή)... 'Αρχή es una sustancia, algo que existe y persiste en sí mismo; τροπή es una metamorfosis, una forma"; y "considerado como una de las formas posibles, el fuego no es físicamente más importante o primordial que las otras, como lo sería una sustancia, una ἀρχή, sino una de las formas del aparecer, como cualquiera otra, tan transitoria como cualquiera otra".

La oposición aquí establecida entre la interpretación energética y la sustancialista no era seguida, sin embargo, por otros autores. El mismo Rohde (*Psyche* II, 145 n.), que se inclinaba por la interpretación de Windelband, reconocía por lo demás en el fuego heracliteo una doble naturaleza, y veía en él "la absoluta vitalidad, la forma misma del devenir, pensada al mismo tiempo como una materia determinada, o análoga a una de las materias determinadas"; y esta doble naturaleza la reafirmaba también A. von Arnim (*Die Europ. Philos. d. Alt.*, 1909, p. 128). Más tarde, A. Goedeckemayer, en su reelaboración de la *Gesch. d. abendl. Philos. im Alt.* de Windelband (4ª ed., 1923) oponía a la idea del fuego como proceso, sostenida por Windelband y Rohde, su propia opinión y la de otros autores según la cual "Heráclito consideraba al fuego sustancia primordial en el mismo sentido en que Tales consideraba al agua, y Anaxímenes al aire".

Pero así es precisamente como se extendía el problema a toda la física jónica, comprendida también la milesia: y se presentaba la cuestión acerca de si existía o no en ella un concepto de materia o sustancia; problema discutido por A. Rivaud, *Le probl. du devenir et la notion de la matière dans la philos. gr.*, París, 1906; y ya resuelto por K. Joël, *Der Urspr. d. Naturphilos.*, etcétera, 1903, en el sentido de interpretar la idea de φύσις como proceso viviente, cuyo ritmo es el flujo, porque es el ritmo del alma. Esta idea de la naturaleza como proceso universal del devenir, o principio causa y fuerza de él (aun incluyendo implícitamente la idea de un fondo sustancial de las transformaciones), era sostenida también por W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως*, Boston, 1910, y más tarde era explicada por L. Gernet (*Le génie grec dans la religion*, 1932) como una herencia del más antiguo pensamiento religioso, que en los cultos agrarios se inspiraba en un sentimiento-noción de una potencia universal de vida, generación y fecundidad. Siguiendo esta corriente, A. Rey (*La jeunesse de la sc. gr.*, 1933, p. 316) reaccionaba contra la diferencia expuesta por Zeller entre los milesios y Heráclito, atribuyendo a este último el abandono del concepto sustancial que sostenían aquéllos: tampoco los milesios, observa Rey, eran sustancialistas, y el concepto de sustancia aparece sólo después de los eleatas. Anteriormente "hay sólo una sucesión y la fuente común de ésta. El fuego de Heráclito *continúa cumpliendo la función del primer término* de las teogonías... es lo que hace la unidad del cambio, porque es su fuente común y única: lo uno".

Es evidente, sin embargo, que no se trata más de la interpretación energética pura de Spengler: la idea de sustancia no se ve todavía como afirmación explícita, pero precisamente por eso tam-

poco se la niega; y K. Joël, *Gesch. d. ant. Philos.* (1921, p. 293) no vacila en declarar que "en el principio del fuego, más móvil, más vivo que el agua y el aire, Heráclito lleva a suprema expresión y a su extrema consecuencia la cosmovisión jónica de la infinita mutación viviente. En esto, el fuego no es para él tan sólo una imagen del mundo, sino la real sustancia cósmica, la sustancia en la que se hace más intuitiva la fuerza vital del cosmos. Así es como Heráclito se convierte en un físico, precursor de la doctrina de R. Mayer sobre la unidad de la energía en todos los cambios de sus fenómenos". De manera análoga H. Gomperz (*Heraclitus*, en *Philos. Studies*, Boston, 1953, p. 33) dice: "vista como teoría de la materia primordial, la doctrina de Heráclito, frente a las de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, revela un progreso en la dirección de lo menos concreto y tangible, y se aproxima a las más modernas ideas de forma y energía". En cambio, W. Jaeger (*The Theol. of Early Greek Philos.*, 1947, p. 122) pone en duda el carácter de ἀρχή para el fuego de Heráclito: "parece que su elección del fuego deba explicarse enteramente con su idea dominante de la transformación recíproca de los opuestos y de su constante cambio, y es discutible si el fuego tenga que describirse realmente como primer principio o ἀρχή de todo".

La relación con la doctrina de los opuestos aquí señalada nos hace volver a K. Reinhardt (*Parmen. u. d. Gesch. d. griech. Philos.*, Bonn, 1916, pp. 202 *ss.*) y a su tentativa de separar completamente a Heráclito de la cosmogonía milesia. "Las raíces del pensamiento heraclíteo, dice, de sus problemas, de su método, no residen en la contemplación de la naturaleza, sino en el problema de Parménides. La física de Heráclito es otra solución de ese problema, y está determinada ella misma por el problema lógico, y no éste por la física. Los problemas cosmogónicos de los milesios no existen para él; su filosofía natural es una solución física del problema de los contrarios, y sólo puede comprenderse desde este punto de vista. El ἀρχή de Heráclito no es el fuego, sino ἓν τὸ σοφόν; y no es éste un atributo del fuego, sino a la inversa, el fuego es una manifestación de la razón cósmica universal, la forma en la que ésta se manifiesta en el mundo material". En coherencia con esta interpretación, Reinhardt, en el artículo "Heraklits Lehre vom Feuer", hace atribuir por Heráclito la calificación de φρόνιμος (B 64) al fuego esencia del cosmos que está en infinita guerra consigo mismo.

En Reinhardt se apoya en el punto de partida O. Gigon en *Unters. zu Herakl.*, 1935, pp. 50 *ss.*, declarando que para Heráclito el fuego, en cuanto portador de los opuestos (guerra paz, saciedad hambre) es ἀρχή, es decir, causa primera (en la unidad) y sustrato (en la multiplicidad); pero, en contra de Reinhardt, Gigon vincula

a Heráclito con los milesios, es decir, con Anaximandro, que ponía una corteza de fuego en la periferia del cosmos. Heráclito habría convertido esta parte en todo, dándole el predicado de la eternidad viviente y el de generador (γόνιμον) de los opuestos, que Anaximandro había atribuido a su ἀρχή. En *Ursprung d. griech. Philos.*, 1945, pp. 206 *ss.*, Gigon pone de relieve junto con Reinhardt que Heráclito confiere al fuego también el atributo del pensamiento y de la razón (más bien lo identifica con el alma); pero aun habiendo afirmado en otra parte como inmanente al fuego heraclíteo la oposición de guerra y paz, de hartura y necesidad, presenta aquí al fuego puro como absoluta realidad en la que todo es paz y como plenitud que tiene en sí el ansia del estado opuesto. Pero todo esto está ligado con la relación que Gigon quiere establecer entre fuego y cosmos: el fuego no es un cuerpo permanente del que las cosas nacen, sino que es lo uno que se cambia en el todo de las cosas y está todo presente en el cosmos, de manera que nunca puede existir como parte junto al cosmos. Esta opinión, que es lo opuesto de una tesis sostenida ya por Gilbert (*Meteor. Theor.*, etcétera, p. 61) según la cual siempre queda una porción del fuego originario en la suprema región del éter y es el verdadero ποιοῦν, está ligada a la tesis de la alternativa cíclica de uno y todo (fuego y cosmos) sostenida por Gigon. Quien la niega (como H. Fraenkel, *Dichtung u. Philos. d. fr. Griech.*, 1951, p. 491), o debe negar al fuego el carácter de ἀρχή en el sentido de comienzo temporal, o bien, como G. S. Kirk en *The Presocratic Philos.* (1957, p. 200), debe negar que el fuego pueda quemar todo a un tiempo; pero debe sostener, en cambio, que es, junto con el mar y con la tierra, una de las tres masas cósmicas: la del éter que llena el cielo brillante. Kirk había desarrollado ya esta misma tesis en *Heraclitus, The Cosm. Fragm.*, 1954, examinando ampliamente los numerosos fragmentos con que constituía su grupo 10 (pp. 306 *ss.*). Pero, al afirmar aquí un eterno y continuo intercambio parcial y equilibrado (μέτρα) entre las masas coeternas, las pone recíprocamente en situación igual, lo que le hace faltar la necesaria justificación a su afirmación de que el fuego sea la forma originaria, y, mucho más que un símbolo, sea la real sustancia básica del mundo. Que esto fuera el fuego para Heráclito no cabe ninguna duda; pero precisamente por eso debía tener esa prioridad y preeminencia que Kirk no le reconoce.

b. EL RAYO

El fragmento del rayo (B 64) —del cual, además de la cita de Hipólito, disponemos de otro que da Filodemo, *De Piet.* 6 a, p. 70—

está dado por Hipólito como el primero de una serie de tres (B 64, 65 y 66) que presenta conjuntamente como constituyendo el anuncio heraclíteo de un juicio universal inminente sobre el cosmos y sobre todos los seres contenidos en él, a cumplirse por medio del fuego. En realidad, tal anuncio puede hallarse contenido solamente en el tercero de los fragmentos citados, pero Hipólito parece considerar B 64 como premisa y preparación necesaria a los otros dos: porque al decir "que a todas las cosas las timonea el rayo", significaría con el rayo el fuego eterno y querría decir que éste es inteligente (φρόνιμον) y responsables (αἴτιον) del gobierno universal; y B 65, en cuanto al atribuir al fuego los atributos de la indigencia y de la saciedad, querría significar que pasa por las vicisitudes alternas de la cosmogénesis y de la conflagración. En esta última, el fuego gobernante podría así efectuar ese juicio universal que Hipólito ve expresado en B 66, y que había anunciado al comienzo como significado esencial de toda la serie. Considerado en esta perspectiva, el pasaje de Hipólito no parece viciado de esa ausencia de coordinación con los fragmentos citados que suele verse, y por la que Fraenkel sugería la ingeniosa explicación de una colocación errada de los fragmentos, aceptada como probable en Diels-Kranz pero rechazada por Kirk (*Cosm. Fragm.*, 351 *ss.*), quien en cambio imputa la supuesta incoordinación al esfuerzo de Hipólito por adaptar a Heráclito la interpretación estoica.

El rayo, arma punitiva de Zeus, parece personificado él mismo —como señaló Usener, "Keraunós", en *Rhein. Mus.* 1905— en una inscripción de Mantinea del siglo v, que nombra a un Zeus Keraunós, en la variante de la *Teogonía* de Hesíodo, 886 *ss.*, conservada por Crisipo (en Galen., *De dogm. Hipp. et Plat.* III, 8, p. 320), y en el título del himno órfico 19: "para Heráclito, dice Usener, todavía era corriente el valor divino y personal del concepto", que después retoman de él Cleantes (*Himno*, 10) llamando a Keraunós "siempre viviente", y otros documentos posteriores. Reinhardt (*Parmen.* 198 ss.), por su parte, no encuentra suficientes las referencias de Usener, y quiere ver en el Keraunós heraclíteo el símbolo de la potencia del destino que, para los órficos, lanza las almas al ciclo de los nacimientos y es llamado precisamente Keraunós en dos pequeñas láminas áureas de Thourioi (D.-K. 1, n. 18 y 19): Heráclito lo habría aplicado a un *orbis aetatis* cósmico. Gigon (*Unters. zu Her.*, pp. 145 *ss.*) y Kirk (*The Cosm. Fragm.* 354 *ss.*) no aceptan ni las conclusiones de Usener ni las de Reinhardt. Gigon entiende *keraunós* sólo como arma de Zeus (en cuanto tal eterna); arma de lucha, que recuerda el látigo del dios de B 11; pero que, si al hombre le parece mala, no lo es para la omnividencia divina. En *Unters. zu*

Her. Gigon quiere diferenciar el rayo que "pilotea" el cosmos, del fuego que lo constituye; pero en *Ursprung* etc., 214 *ss.* los identifica, reconociendo que ya en Anaximandro (A 15) el principio universal gobierna todas las cosas; y admite la posibilidad de que en Heráclito la función punitiva del rayo incluyera algo afín con la idea de un juicio universal que Hipólito hallaba expresada en B 66, y que puede ser confirmada también por B 16 ("¿cómo escapar de aquello que jamás se pone?"). Kirk (*The Cosm. Fragm.* 355) reconoce que la interpretación de B 64 que da Gigon en *Unters.* es la más clara y simple de todas; pero se opone a la distinción entre rayo y fuego universal que el mismo Gigon había abandonado ya en *Ursprung* (1945). A la tesis de Reinhardt (en *Hermes* 1942, pp. 25 *ss.*) aceptada por Kranz (*Vorsokrat.*, 6ª ed., I, 493) según la cual es un fragmento heraclíteo también la afirmación "fuego inteligente", que se reitera en éste y en otros lugares de Clemente, y que según Reinhardt no podría ser de procedencia estoica, opone Kirk (352 *ss.*) citas de Filodemo, Agustín, Ario Dídimo y Filón, que demostrarían su derivación estoica; pero sin embargo no excluye que Heráclito ya considerase racional el fuego, tanto más cuanto que consideraba ígnea el alma, asiento de la razón; aun más, lo considera probable, en cuanto el fuego es modelo de la regularidad y medida de los cambios. En *Presocrat. Philos.* 200, Kirk repite este concepto, declarando que la capacidad directiva atribuida al rayo refleja en parte el carácter divino atribuido al éter en la concepción popular, pero mucho más el hecho de que cada fuego, por la regularidad con que absorbe combustible y emite humo, encarna en forma patente la ley de medida en el cambio, ley inmanente del proceso cósmico, de la cual el *logos* es expresión.

Todo esto está ligado a la tesis de Kirk de la conservación constante y eterna del equilibrio cósmico; y por otra parte deja en la sombra la idea de la función punitiva divina que puede incluirse en la atribución del gobierno universal al arma de Zeus.

C. EL "PRESTÉR"

Las cuestiones relativas al *prestér*, consideradas ya por Zeller, conciernían al significado de la palabra, los antecedentes de su uso, las relaciones con el πῦρ y con el κεραυνός. Sucesivamente se agregó a éstas el problema acerca de si el fragmento B 31, donde aparece el *prestér*, se refiere al proceso cosmogónico o bien al meteorológico de los intercambios continuos que se producen en el cosmos actual.

En cuanto a los antecedentes, excluidos (ya por Zeller) los docu-

mentos órficos invocados por Lassalle, Gilbert (*Met. Theor.* 453 *ss.*) se apoyó en Hesíodo, *Theog.* 844 *ss.*, donde los *prestér* aparecen en las tempestades gigantescas que acompañan la lucha de Zeus con Tifeo; pero debe agregarse Anaximandro, A 21, que no emplea la palabra (como dice Burnet, *Early Gr. Philos.* § 71) tan sólo en el sentido absolutamente diverso de fuelle (en Aet. II, 20, 1), sino también en el sentido de "ráfagas encendidas de huracán" (Aquiles, *Isag.* 19, traducción Cataudella, *I Framm. dei presocrat.*, Padua 1958, p. 84). Un significado afín había sido señalado para Heródoto, VII, 42; Lucret. VI, 424; Séneca, *Quaest. nat.* II, 56, y afirmado también para Heráclito B 31 por Burnet (*loc. cit.*, 1ª ed. 1890) y por Diels (*Herakleit.*, 1901, p. 24), y es aceptado ahora para Heráclito por casi todos los estudiosos, de acuerdo con la etimología de la palabra, cuyos dos significados de "quemar" y de "soplar" (como nota Kirk, *Cosm. Fragm.*, p. 330) se combinan en el lenguaje meteorológico ("huracán o tromba de agua con relámpagos" según Liddell-Scott, o bien, como propone Cl. Ramnoux, *Héraclite*, p. 77, "un huracán en el Mediterráneo").

Con este significado aparece diferente del πῦρ y del κεραυνός, con los que tendía a identificarlo, además de Zeller, también Diels (*loc. cit.*), y vuelve a identificarlo Kirk (*Cosm. Fragm.* 331). Diels parece, verdaderamente, ver allí el alimento del fuego, es decir, la evaporación que va hacia lo alto en la tercera fase de la formación cósmica (resecamiento del mar del que se forma la tierra) y luego en la fase final de la destrucción del cosmos, donde todo termina en un solo fuego. Pero Reinhardt (*Parmen.* 177 *ss.*) objetaba que en esta pretendida cosmogonía, que detiene el proceso cosmogónico en una fase intermedia, faltaría precisamente el cosmos que debería ser su conclusión final. Reinhardt, por lo tanto, lo mismo que Burnet y Gilbert (*op. cit.*) sostiene que no se trata del proceso cosmogónico, sino de procesos meteorológicos; y como los otros dos, entiende el *prestér* como exhalación ígnea que se eleva del agua hacia el cielo, y es pues un estado intermedio entre agua y fuego. De todos modos, también en el proceso meteorológico ellos admiten un camino hacia arriba y otro hacia abajo, en ambos de los cuales el *prestér* aparecería como una de las fases de las transformaciones que parten del fuego y a él vuelven.

Gigon (*Unters.* 64 *ss.*; *Ursprung* 207 *ss.*) aun rechazando la combinación de Teofrasto de B 31 con B 60 (camino hacia arriba y hacia abajo), y reconociendo que B 31 tanto podría referirse a un proceso cosmogónico como a un proceso constante dentro del cosmos, considera, sin embargo, que Heráclito debía querer representar dos mutaciones: de fuego a cosmos y de cosmos a fuego, aun sin

preocuparse por el proceso de desarrollo de las varias fases. "A Heráclito le interesaba solamente la sucesión de los opuestos como tales"; su física está dominada por la lógica. Con Kranz (*ad h. l.*), Gigon reconoce asimismo que queda incompleto el esquema del ciclo: falta en la cosmogonía el nacimiento de las estrellas (probablemente del *prestér*) y falta, al final del proceso regresivo, el regreso del fuego, que debe ser supuesto detrás del retorno del mar.

El re-encendimiento en fuego parece identificado con el *prestér* ("llama resplandeciente") también por Kirk (*Cosm. Fragm.* 325 *ss.*) que interpreta B 31 como descripción no de un proceso cosmogónico, sino de uno continuo del cosmos actual (eterno). Por lo tanto, el fuego, según él, no es anterior a mar y tierra, sino coexistente con ellos, y sólo se le da —como sugieren Cherniss (*Arist. crit. on the Presocr.*, p. 14) y otros— una prioridad de valor en cuanto "sumamente incorpóreo y siempre en flujo", por lo que las otras materias son designadas como "transformaciones" de él. Contra la interpretación de Teofrasto y de Clemente, Kirk afirma que, si se da aquí un camino hacia arriba y hacia abajo, se refiere a cambios constantes (meteorológicos y cosmológicos) y no a uno cosmogónico. Pero según él, *prestér* no es una exhalación, como quiere Gigon, aun si resulta de una exhalación: es una τροπή (cambio improviso y completo), no un proceso; es una expresión por "fuego", como κεραυνός en B 64, y semejante a él; indica claramente el fuego celeste. Además, Kirk se manifiesta contrario a la distinción entre fuego invisible y fuego visible, distinción a la que propende Gigon, inspirándose quizás en Lassalle, como sugiere Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, p. 78). Por su parte, ésta tiende a admitir una oposición y un intercambio (que compara con los que pueden establecerse entre el oro y las mercancías) entre el fuego invisible y las tres *tropai* visibles (mar, *prestér*, tierra) o mejor (con Cherniss) entre el fuego invisible y una gran reserva visible (mar) hecha con dos contrarios (*prestér* y tierra).

En conclusión, los críticos todavía se hallan divididos tanto en el problema de la identificación entre *prestér* y fuego (y rayo), como en el otro de si B 31 representa un proceso cosmogónico (tal como lo presenta Clemente, que lo cita) o un proceso meteorológico-cosmológico. Respecto del primer problema, debe observarse que, si bien Heráclito no precisa de manera bien definida sus conceptos físicos, parecería sin embargo (como observó G. Collis, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, Milán, 1948, p. 93), que si para él el *prestér* fuera el fuego mismo, no lo presentaría como *tropé* del mismo y transformación del agua: tal es la exhalación, que es alimento del fuego (o del alma identificada con él), pero no es fuego por sí misma. En cuanto al

segundo problema, se halla conectado con el otro acerca de si hay o no en Heráclito una cosmogonía y una alternativa cíclica de formación y destrucción del cosmos: problema que trasciende el fragmento aislado y no encuentra en él elementos decisivos de solución; por lo tanto está resuelto también aquí en modos opuestos (por ejemplo, por Gigon y Kirk) según la solución que se da al problema más vasto, sobre el que deberemos volver más adelante, a propósito de la conflagración.

d. LAS EXHALACIONES Y EL FUEGO

A la opinión de Zeller, según la cual la exhalación (no menos que el κεραυνός y el πρηστήρ) fuera para Heráclito la misma cosa que el πῦρ y el alma ígnea, Brieger (en *Hermes* 1904, pp. 186 ss.) objetó que semejante identificación era un error de Aristóteles, puesto que para Heráclito la exhalación clara y seca formaba, es cierto, el alma, pero no la tierra ni el mar, y por consiguiente no podía ser el principio del cual hacía nacer todo lo demás. Sin embargo, no debe olvidarse que para Heráclito dos o más realidades son "las mismas" cuando se transforman la una en la otra (día y noche, vivo y muerto, etc.), o una es transformación de la otra (el πρηστήρ del fuego), o bien es alimento de la otra, como lo sería precisamente la exhalación para el fuego o el alma. Precisamente en este sentido O. Gigon (*Ursprung.*, p. 217) vuelve a la tesis zelleriana: "no puede desconocerse la igualdad alma-exhalación-fuego cósmico... Como ser viviente, el fuego cósmico necesita de la constante nutrición, de la misma manera que el alma y las estrellas. Así es como las tres formas del fuego son afines entre sí". H. Fraenkel (*A Thought Pattern in Heracl.*, 1938, n. 55) en cambio insiste en la distinción: exhalación y alma no son totalmente idénticas con el fuego, como cree Zeller; antes bien, la exhalación es una concesión que hace Heráclito en la dirección de Anaxímenes, agregando a los tres elementos heraclíteos algo análogo al aire, como paso entre agua y fuego, en los dos caminos hacia arriba y hacia abajo.

Pero la teoría de que las evaporaciones alimentan el fuego de los astros, por la cual Aristóteles (*Meteor.*, 354-355) pone en ridículo a Heráclito y a los heraclíteos, no era (como parece considerar Cherniss, *Arist. Crit. of Presocr. Philos.* 133) propia solamente de ellos, y el mismo Aristóteles alude también a otros. Gigon reconoce (*Unters.* p. 83) esa teoría en Anaximandro (A 7, 5) y Jenófanes (A 32, 33, 38, 40), de la que la derivarían Heráclito y los heraclíteos recordados en Aristot. *Probl.* 934 b 34; pero pueden reconocerse otros antecedentes que he señalado en Zeller-Mondolfo, II, 127 y

225: Tales por la alimentación del fuego mediante la humedad, y Anaximandro por la respiración de los astros, que se cumple a través de la laceración de los anillos celestes como a través de narices.

Está además el problema de la doble ἀναθυμίασις, atribuida por Diόg. L. IX, 9 a Heráclito; las exhalaciones de la tierra y del mar, las claras y las oscuras, alimento del fuego las unas, de lo húmedo las otras. Teichmüller (I, 57), Gilbert (*Meteor. Theor.* 448 *s.* y en *N. Jahrb.* 1909, 174 *ss.*) y Brieger (en *Hermes* 1904, p. 209) interpretaron que eran claras las exhalaciones de la tierra, y oscuras las del mar; Lassalle pensaba lo contrario; Zeller consideraba que de las dos surgentes saldrían igualmente las dos especies. Acaso sea un índice de esta probable indistinción Aet. II, 17, 4 (cfr. A 11) que dice que los astros "se alimentan de la exhalación que sube de la tierra"; donde no debe verse, por cierto, el error que descubre Kirk (*Cosm. Fragm.* 271), esto es una negación de la procedencia del mar —que, como subraya el mismo Kirk, estaría desmentida no sólo por Diógenes L., sino por el mismo Aecio II, 20, 16 y II, 28, 6—, sino más bien una simple expresión genérica para decir que las exhalaciones ascienden desde abajo hacia el cielo.

Reinhardt (*Parmen.* 181 *s.*) intentó identificar la oposición de las dos especies de exhalación con la de los dos caminos hacia arriba y hacia abajo: las exhalaciones claras ascenderían al cielo y darían el día, las oscuras caerían sobre la tierra y darían la noche. Pero esta construcción un tanto fantástica no tiene otra base que la declaración de Diόg. L. IX, 11, de que la exhalación clara produce el día y la oscura produce la noche, y que asociándose la una con el calor da el verano, y la otra con lo húmedo da el invierno; y Gigon (*Untersuch.* pp. 87 *s.*) pudo confutar fácilmente a Reinhardt, señalando también que ἀναθυμίασις significa evaporación que va hacia lo alto (ἀνα-) y por lo tanto no puede descender. En consecuencia, Gigon cree que debemos atenernos en todo a la noticia de Diógenes, de la cual, sin embargo, no puede deducirse cómo Heráclito distribuyera las dos especies de exhalación entre tierra y mar: quizá no determinó su relación, aun admitiendo su influencia sobre el alternarse de día y noche, verano e invierno, tiempo sereno y tiempo tormentoso. Todo, según Gigon, procede de la idea de la alternación de los opuestos más que de observaciones astronómicas; es siempre la misma lucha (dice Gigon en *Ursprung.* p. 227) entre claro y oscuro. Contra esta oposición, Kirk objeta (*Cosm. Fragm.* 272) que ella contrasta con la idea de que el sol está nutrido por la humedad, ya que la noche estaría causada entonces sólo por la ausencia de ésta y no por la presencia de una exhalación oscura. Pero con ello Kirk no toma en cuenta la necesidad de alimentación de la luna y de las

estrellas, que exige también en la noche la presencia de humedad; por tanto, la explicación de Gigon no es confutada. Y en cuanto a la noticia de Hipólito (I, 4, 3 en Diels-Kranz 31 A 62) que atribuiría a Heráclito una asociación de la idea de una menor fuerza ascensional de las exhalaciones oscuras (que les impediría superar la región lunar) con el motivo teológico (pitagórico) de que las impurezas y los males son limitados a la esfera sublunar, Gigon sugiere que ella debe referirse a Heráclides Póntico.

Burnet (*Early Gr. Philos.* § 76) consideraba la teoría heraclítea de las dos exhalaciones opuestas conforme a las concepciones de la física primitiva, por la cual la oscuridad no era privación de luz, sino principio real opuesto a ella, que surge para extinguir la llama del sol (noche) o para quitarle calor (invierno). Pero Kirk (*Cosm. Fragm.* 272 *ss.*; *Presocr. Philos.* 203) opone que para Heráclito el sol es la única causa del día (B 99), y día y noche son la misma cosa (B 57); y niega que sea legítimo atribuirle la teoría de la doble exhalación. H. Cherniss (en *Am. Journ. Philol.* 1935, pp. 215 ss.) es el primero en expresar sus dudas sobre el particular; pero Kirk sostiene decididamente que la tradición doxográfica al respecto deriva de una confusión con la modificación introducida por Aristóteles en la teoría de las exhalaciones (convertida por él de astronómica en meteorológica) agregando a la única exhalación húmeda (ἀτμίς) de sus predecesores, la exhalación seca, todavía desprovista de nombre y para la cual él propone el nombre de humo (καπνός). De los pasajes de *Meteor.* (A 4, 341 B 6 y B 4, 359 b 29) que presentan esta teoría (nota Kirk), resulta que Aristóteles la introduce como una novedad y un progreso, considerando las exhalaciones secas, provenientes de la tierra, como su propio descubrimiento; en cambio, si hubiera existido el precedente de Heráclito, Aristóteles no habría dejado de criticar sus defectos o de utilizarlo en confirmación de su opinión.

Es indudable sin embargo —aun sin tener en cuenta la mención del humo (καπνός) en Heráclito B 7— que el *argumentum ex silentio,* aquí utilizado por Kirk, aparece a menudo desmentido en las aplicaciones que se han hecho a Aristóteles y a Platón (según lo he demostrado en Zeller-Mondolfo I, pp. 230 *ss.*); y no basta tampoco la ausencia de un nombre especial contrapuesto a ἀτμίς antes de Aristóteles, para probar que Heráclito no podía haber hablado de dos exhalaciones, tanto más cuanto que las habría distinguido no como húmedas y secas (a la par de Aristóteles), sino como luminosas y oscuras; éstas podían ser unas y otras húmedas o que exhalaran de la humedad (cfr. B 12 y B 31), y como tales ser alimento del fuego (y del alma) según la tradición que a partir de Tales había

pasado a Anaxímenes y a Jenófanes. Por otra parte, si (como se admite generalmente) la noticia de Diógenes L. proviene de Teofrasto, parece un tanto difícil admitir que justamente éste pudiera haber tomado como heraclítea una teoría que Aristóteles proclamaba como descubrimiento propio.

En conclusión, esta cuestión permanece todavía, por lo menos, abierta. Pero está fuera de duda que para Heráclito la exhalación, única o doble, constituía alimento del fuego de los astros y del alma ígnea, y como τροπή del fuego podía estar tan estrechamente asociada con él como para poder identificarse con el mismo. Por consiguiente, la teoría de la exhalación forma parte integrante de la doctrina del fuego.

c. EL ALMA Y EL FUEGO

Algo se ha dicho ya en el párrafo anterior sobre la relación entre alma y fuego en Heráclito. Nestle, al destacar que en B 36, citado a este respecto por Zeller, encontramos el alma en el lugar en que debería esperarse el aire según el camino hacia arriba y hacia abajo (esa que, evidentemente, aparece en B 76, cuya autenticidad, por otra parte, es discutida), llegaba a la conclusión de que, sin duda, aquí ψυχή es el soplo de aire, aunque no entendido como sustancia primordial, sino sólo como forma de transición a ella. Con ello aceptaba la opinión de Reinhardt (*Parmen.* 194), citada por él mismo, según la cual el alma, necesitada, a la par del río, de mutaciones y nutrición para su propia persistencia, se conservaría como una ἀναθυμίασις, en la respiración que sale de la humedad. En esto ambos autores se apartaban de Zeller, que sin ninguna vacilación atribuía a Heráclito la identificación de alma y fuego. Con ellos concordaba después H. Fraenkel (*A Thought Pattern* etc., recordado anteriormente), que atribuía a Heráclito una equivalencia del alma, no con el fuego, sino con una especie de aire, intermedia entre el agua y el fuego.

A la opinión de Zeller vuelve en cambio la crítica reciente con Gigon y Kirk. En *Unters. zu Herakl.* (104 *ss.*) Gigon, apoyándose en B 12, donde las almas se hacen ascender por exhalación de la humedad, lo interpretaba en verdad en el sentido de que esta humedad significase la sangre y los humores en el cuerpo humano, y rechazaba el testimonio de Aecio (A 15) que habla de un alma cósmica junto con la humana, y de exhalaciones externas junto con las internas: lo cual convertiría la exhalación en respiración. Sólo me parece genuina la nutrición de la sangre, decía Gigon; así como el río persiste mientras fluyen en él aguas nuevas, así persiste el alma

mientras exhala continuamente, y tiene necesidad de nutrición y de flujo. Es evidente, pues, que está pensada en un proceso paralelo al del cuerpo de donde proviene y del que tiene necesidad de recibir constante nutrición. Estas consideraciones dejaban de lado el problema de la relación del alma con el fuego; pero en *Ursprung d. gr. Phil.* (p. 217) Gigon lo afronta y resuelve con decisión en el sentido de su mutua identidad. "El fuego es también alma, y el alma fuego"; vuelve en Heráclito la intuición pitagórica de que el alma es sustancia astral, y por lo tanto, fuego; ella nace como las estrellas, cual exhalación de lo húmedo; es ígnea y, si es seca (B 118), es decir, puro fuego, es la más sabia, esto es, la más capaz de conocer la naturaleza afín del cosmos. Sobre este fundamento Aristóteles (*De an.* 405 a 25) puede decir que Heráclito consideraba al alma como fuente del cosmos en cuanto exhalación, es decir, fuego; viviente a la par de él y, en consecuencia, necesitada de alimentarse de la exhalación a la par de las estrellas, móvil en sumo grado y capaz de razón como el fuego, y por lo tanto capaz de conocerlo. Así, Aristóteles y la doxografía pudieron llamar al fuego alma universal.

Por su parte, G. S. Kirk (*The Cosm. Fragm.* 340) se opone a Nestle, que definía el alma según Heráclito, como aire y vapores: el alma puede ser alimentada de vapores, pero es fuego; y si Aristóteles (*De an.* 405 a 25) la llama exhalación, entiende casi ciertamente no la evaporación húmeda del mar, sino su propia exhalación seca, que es una especie de fuego. Parece pues que Heráclito en B 36 haya puesto el alma por el fuego cósmico, por más que en él no haya cuestión de un alma cósmica. En *Presocr. Philos.* p. 205, Kirk, citando B 36, B 118, B 117 y B 45, insiste en que Heráclito abandonó la concepción homérico-anaximénea del alma como respiro, para aceptar la del alma hecha de éter ígneo. En B 36 ella sustituye al fuego en las transformaciones mutuas de las masas cósmicas de B 31; y por tanto, no sólo es ígneo, sino que tiene también una función en el gran ciclo del cambio natural; y cuando B 45 dice que los límites del alma son inalcanzables, no piensa acaso tanto en el problema de la autoconciencia como en el alma cual porción del fuego cósmico: *scintilla stellarum essentiae*, como la llama Macrob., *Somn. Scip.* 14, 19. Kirk piensa que esto es un desarrollo de la concepción popular de la naturaleza del éter. Pero no excluye la explicación más simple propuesta por G. Vlastos ("On Heraclitus", en *Am. Journ. Phil.* 1955) de que la naturaleza ígnea del alma pudiera ser sugerida por la experiencia del calor del cuerpo viviente, que abandona al cuerpo muerto. De todos modos, prescindiendo de divergencias en los pormenores y de alguna que otra interpretación discutible (como las de la exhalación interna, o la de *De anima*

405 a, o bien de B 45), es evidente en los estudiosos más recientes un retorno a la interpretación de Zeller, de una identidad entre alma y fuego. Y esta identidad, como lo he señalado al estudiar los testimonios de Platón sobre Heráclito, está válidamente confirmada por *Phaedo* 96 b.

f. EL SOL Y LAS ERINNIAS

El fragmento 94 ("el sol no traspasará sus medidas, si no las Erinnias, Ministras de Dike, lo sabrán encontrar") pone a Heráclito en las filas (encabezadas por Anaximandro) de los presocráticos que introdujeron el concepto de Dike cósmica, extendiendo al universo el dominio de la diosa, todavía limitado al mundo humano por Hesíodo no solamente en *Erga*, 259 *ss.*, 275 *ss.*, sino también en *Theog.* 901 *ss.* donde atribuía a las Horai, a cuyo grupo pertenece Dike, la vigilancia de las acciones de los mortales. Esta ampliación de horizonte (sobre la cual cfr. Hirzel, *Themis, Dike u. Verwandtes;* Jaeger, *Paideia* I; "Praise of Law" y *Theology of Early Greek Philos.;* Mondolfo, "La giustizia cosmica secondo Anassim. ed Eraclito", en *Civ. Mod.*, 1934; G. Vlastos, "Equality a. Justice in Earl. Gr. Cosm.", en *Class. Phil.* 1947) forma parte de esa tendencia, característica de los presocráticos, a derivar de las experiencias del mundo humano los conceptos para la interpretación del mundo natural, sobre la que he insistido en otra parte (*Problemi del pens. ant.* 1934; *En los orígenes de la filos. de la cult.* 1960). Tratándose de toda una dirección del pensamiento de la época, no es de extrañar que se encuentre también en Parménides (B 1, 14) a *Dike polypoinos* como custodio de las llaves de uso alternativo para las puertas que abren el camino de la Noche y del Día (cfr. Kranz, en *Berl. Ak.* 1916, p. 1161); allí es por cierto impresionante la afinidad con Heráclito, al asociar la función de medida que tiene el alternarse del día y de la noche con la función punitiva característica de Dike. No parecería, pues, el caso de pensar con Nestle (*Eurip.* 151 *ss.*, 455 *ss.* y en *Philol.* 1905, pp. 371 *ss.*) en particulares influencias órficas sobre Heráclito a este respecto; si bien el hecho de encontrar la frase relativa a las Erinnias ministras de Dike también en símbolos pitagóricos (referidos por Hipólito, *Refut.* VI, 26, 1 y por Jámblico, *Protr.* 21: véanse en Walzer, *Eraclito*, B 94), pueda proponer el problema de una influencia común órfica junto al problema propuesto por Gigon (*Untersuch.* 87) de la alternativa entre una influencia de Heráclito sobre el autor del símbolo pitagórico (de fecha indeterminable), o del símbolo sobre Heráclito. No sin razón Kirk (*Cosm. Fragm.* 285) sugiere, en lugar de los dos términos

de la alternativa de Gigon, una tercera hipótesis: de que la frase no fuera inventada por Heráclito, sino tomada por él de alguna fuente bien conocida entonces, pero desconocida para nosotros. Por lo demás, el mismo Gigon (*Ursprung*. 229) a propósito de la reaparición de Dike guardiana del día y de la noche en Parménides, piensa que podría tratarse de una representación ampliamente difundida.

En la sentencia heraclítea numerosos críticos han visto, según la frase de Joël (*Gesch. d. ant. Philos*. I, 1921, p. 321, que se apoya en Pfleiderer, *Die Philos. d. Herakl*. 1886, p. 17) "una protesta contra Homero desde el punto de vista de la ley natural". Además de *Il*. XVIII, 239 *ss*., R. Muth ("Zur Frage d. Erkennt. d. Naturgesetzlichk. durch d. früh. Griech.", en *Innsbr. Beitr. z. Kulturw*. 1953) remite a las representaciones de ciertos episodios del mito de Atreo y Tieste, según los cuales Zeus, desdeñado, habría invertido el curso del sol; pero si se admite que Heráclito reaccione contra representaciones míticas, más mitos todavía pueden entrar en juego. Cierto es que Kirk (p. 287) cree que no se puede excluir que Heráclito haya pensado en fenómenos astronómicos o meteorológicos reales, como por ejemplo que el sol pareciera acercarse demasiado a la tierra o permanecer demasiado tiempo en un verano prolongado, caluroso y seco, lo que provocaría después un mayor y más persistente alejamiento en el invierno sucesivo, que sería frío, húmedo y de mayor duración que lo habitual, restableciendo así el equilibrio alterado. Pero B 94 no parece referirse a infracciones realmente ocurridas, cuya posibilidad, más bien, excluye aun para el porvenir, oponiendo a la hipótesis de una tentativa del sol de rebelarse contra la ley natural de las medidas a él fijadas, la intervención represiva y punitiva de las Erinnias ministras de Dike.

Heráclito podría referirse, en cambio, a algún mito o creencia popular, o a alguna hipótesis propuesta por los poetas, que admitiese la posibilidad de semejante violación. Podría pensarse, con H. Fraenkel, *Dichtung u. Philos. d. frühen Griech*., 1951, p. 485, en el difundido mito de Fetontes, narrado por Hesíodo y retomado después por muchos escritores (de los que conocemos: Esquilo en las *Heliadas*, Eurípides, un poeta alejandrino, Ovidio, Nonno, Luciano, etc.); pero, según el mito, Fetontes, al hacer desviar al sol de su órbita, es castigado por el rayo de Zeus; y sería difícil que justamente Heráclito, que atribuía al rayo la función de gobernar todas las cosas (B 64), recurriera a las Erinnias si hubiera tenido en su mente el mito de Fetontes. En cambio, en Plutarco, *De Iside*, 48, la cita de B 94 parece vinculada con la polémica contra Homero y su incomprensión de la necesidad de la contienda: por tanto, podría pensarse con Deichgraeber (en *Die Antike* 1939, 120) y con Kirk (*loc.*

cit.) no sólo en la frecuentemente citada *Il.* XVIII, 239 *ss.* donde Hera constriñe al sol esquivo a sumergirse antes de tiempo en las corrientes de Océano para dar tregua a la batalla, sino también en *Od.* XXIII, 241, donde Atenea entretiene a la Noche y detiene a la Aurora dentro del Océano para dar tiempo a Odiseo y Penélope de reposar y conversar. Verdad es que en los dos casos no es el sol el que traspasa sus medidas, puesto que, antes bien, ni siquiera logra alcanzarlas: una vez al final, otra al comienzo de su curso (las sobrepasa, en cambio, la Noche); pero, dado que ὑπερβήσεται puede significar también transgredir o violar en general, existiría de cualquier manera una violación del orden, si bien no querida pero sufrida por el sol. Es indudable, empero, que en los dos mitos homéricos no se vería la intervención de las Erinnias y el castigo del transgresor (que sería Hera o Atenea, más bien que el sol, obligado por ellas en contra de su propia voluntad); pero Heráclito podría haber querido objetar la absurdidad del mito, diciendo que cualquier tentativa de violación de las leyes de la naturaleza sería anulada por la necesidad inquebrantable del orden natural.

Sin embargo, antes de detenernos en los mitos o de abandonarlos, debemos plantearnos otros problemas: las "medidas" fijadas al sol ¿son espaciales o temporales? y ¿en qué podría consistir su violación y en qué el castigo respectivo?

Sobre el primero de estos problemas es evidente cierta oscilación de las interpretaciones antiguas. Plutarco en *De exil.* 11, cita el fragmento a propósito de la inquebrantabilidad de las órbitas de los planetas (medida espacial); pero en *De Is.* 48, aun hablando de "límites" (ὅρους), sustituye el nombre de las Erinnias por el de las Parcas o Moirai (Κλῶθες, según la justa enmienda de Schuster), las hilanderas del hado y de la muerte, puestas por la *Teogonía* hesiódica junto con Dike entre las Horai, que Heráclito a su vez nombra (B 100) como las que "aportan todas las cosas" en su momento, en los períodos de los que el sol es custodio guardián. Y acaso no carezca de significado el hecho de que en el símbolo pitagórico citado por Hipólito y Jámblico, las Erinnias ministras de Dike son ellas también guardianas inflexibles del límite temporal de la vida de cada uno. Por eso sorprende que Kirk (285), al atribuir en este caso a Heráclito "el pensamiento de una medida espacial del curso del sol por el cielo, como en B 120", considere cierto que Plutarco, *De Iside,* 48 atribuyera este sentido a *metra;* más que el ὅρους (que puede significar límite tanto espacial cuanto temporal), me parece que aquí tiene importancia el nombre de Κλῶθες, y la función típica asignada por el mito a ellas mismas, y por el símbolo pitagórico a las mismas Erinnias.

Esto viene a coincidir con la tesis de H. Gomperz (*Philosophical Studies*, Boston 1953; *Heracl. of Eph.*, p. 101), para quien es im probable que se halle en cuestión la órbita del sol. La misión de las Furias o Erinnias, dice, es la de vengar un asesinato, que aquí —tratándose de opuestos que deben alternarse regularmente: noche día, invierno verano, etc.— consistiría en abreviar la vida del propio contrario, violando "los períodos que llevan cada cosa" (B 100): éste es el motivo por el cual Dike debe llamar a las Furias para vengar el delito. También O. Gigon (*Unters.*, 86 *ss.*; *Ursprung.* 228 *ss.*) había considerado ya las "medidas" como tiempos determinados de encendimiento y extinción; pero pareció interpretar el rebasamiento de la medida en sentido negativo, o sea, en el sentido de que el sol queda apagado más de lo debido, como en el mito según el cual en el nacimiento de Heracles faltó durante una doble medida. Esta interpretación negativa de Gigon no depende sólo del carácter de los correlativos mitos griegos (entre los cuales falta, también en Homero, un mito de la índole del de Josué, que obtiene del sol que se detenga en vez de ponerse), pero aún más de la idea de que Heráclito tenga que pensar en un fenómeno astronómico experimentado, que sería el de los eclipses: fenómeno previsto por Tales (y que Heráclito recuerda en B 38), referido por Arquíloco (fragm. 74 Diehl) y por Jenófanes (A 41), que hablaba, más bien, de un supuesto eclipse de un mes. Pero este fenómeno (negativo, de desaparición, que no se presta para representar un desbordamiento de los límites), no está seguro Gigon si debe considerarse como la infracción de la ley o como su castigo. Dado que la explicación de los eclipses solares es afín en Heráclito a la de las fases de la luna, parece difícil que pudiera ver allí sea una culpa, sea un castigo; y además, si fuera la transgresión, ¿cuál sería su pena? El mismo Gigon, que sin embargo sostiene la pertenencia de la teoría de la *ekpyrosis* a Heráclito, excluye por lo demás que en este caso pueda pensarse en ella, que no sería nunca un caso eventual hipotético, sino una εἱμαρμένη con vencimientos prefijados y necesarios. Por estos problemas, Gigon parece pues dispuesto a replegarse a la línea del mito para la interpretación de B 94.

Por otra parte, no puede servir para una explicación del fragmento heraclíteo el cotejarlo (con Dieterich, *Nekyia*, pp. 219 *s.*, recordado por Schuhl, *Ess. sur la form. de la pensée gr.*, p. 281) con el texto del apocalipsis de Enoch publicado por Boulanger (*Mém. de la miss. arch. franç. du Caire*, IX, pp. 130 *ss.*), donde las estrellas queman en castigo por haber violado los períodos asignados a ellas; ya que en Heráclito, el quemar de los astros es su función normal y no puede constituir un castigo.

Pero en todas estas discusiones e hipótesis interpretativas sorprende ver descuidada la sugerencia de Zeller (cfr. nota 29 del cap. II) sobre la vinculación que debe suponerse entre B 94 y B 6: "el sol nuevo cada día". El sol, alimentado en su nacimiento y durante todo su camino diurno por las exhalaciones, que recoge en su casco y de las que va en busca como un animal de sus pasturas, pierde este alimento cuando llega al ocaso y se extingue en el mar (donde justamente se lo veía sumergirse desde Éfeso); no puede reencender su llama cálida y brillante sino al día siguiente, cuando su casco, pasado durante la noche al oriente, vuelve a recoger las exhalaciones que alimentan su fuego. Por eso es nuevo cada día: éste es, según Heráclito, un proceso necesario, inevitable, que no puede ser transgredido. A la hipótesis de una transgresión, es decir, de una obstinación del sol en querer permanecer encendido más allá de la medida fijada, Heráclito opone la ineluctabilidad de su muerte nocturna, o sea, de su apagamiento: ineluctabilidad que presenta bajo la figura de las Erinnias ministras de Dike, que reprimirían la tentativa de infracción castigándolo de muerte. Las Erinnias son la necesidad del apagamiento del fuego solar en el acto en que le falta el alimento de las exhalaciones y su casco se sumerge en el mar. Dike y las Erinnias personifican la necesidad inviolable de la ley natural: ésta me parece la más probable explicación de B 94. En este sentido, la insuperabilidad de los límites fijados según Heráclito a la vida del sol de cada día particular, corresponde al idéntico destino que domina la vida de cada individuo humano particular según el símbolo pitagórico; y así se comprende mejor la identidad de la imagen mítica usada en los dos casos, sustancialmente iguales, aun si en apariencia son tan diversos.

Debe agregarse, sin embargo, la posibilidad de otra explicación —donde las medidas serían al mismo tiempo temporales y espaciales—, vinculada con B 120, o sea con la idea de los solsticios, o instantes y puntos solsticiales, en los que el sol parece detenerse para volver a descender hacia el ecuador (solsticio de verano) o para levantarse hacia él (solsticio de invierno). Estas τροπαί y las aparentes detenciones en los límites en los que el alejamiento del ecuador se invierte y se transforma en aproximación, obedecían, según Heráclito, como todo el movimiento del sol en la órbita, a la necesidad que concierne al sol de buscarse el alimento de las exhalaciones; y por esto podían ser puestos bajo la vigilancia de las Erinnias o Parcas, en cuanto un hipotético rechazo de atenerse a dichos límites habría sido castigado con la pena de muerte. En este sentido quizá, B 120 pone el septentrión y el mediodía como límites para la aurora y para la noche, esto es, para indicar que los desplazamientos de los

puntos de aparición y de puesta del sol —y por tanto también de su decurso diurno— se cumplen entre esos dos puntos cardinales.

g. EL COSMOS Y SU ETERNIDAD

El fragmento B 30 dice: "Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los Dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego siempre viviente que según medida se enciende y según medida se apaga."

Sobre el origen del término κόσμος y sobre la evolución de su significado, a partir del sentido originario de orden, orden regulado, adorno, etcétera, véanse —además de E. Cassirer, *Logos Dike Kosmos in d. Entwickl. d. griech. Philos.*, Goteburg, 1941; O. Gigon, *Unters. zu Herakl.* 52 *ss.*; G. S. Kirk, *Herakl., The Cosmic Fragm.* 311 *ss.*— especialmente los estudios de W. Kranz, "Kosmos u. Mensch i. d. Vorstell. früh. Griech.", en *Gött. Nachr.* 1938; "Kosmos als. Philos. Begr. frühgriech. Zeit", en *Philol.* 1939; y sobre todo "Kosmos", en *Archiv f. Begriffsgeschichte,* tomo 2, parte 1, Bonn 1955.

En cuanto al uso de la palabra con anterioridad a Heráclito en el sentido de *totus mundus*, o de todo lo que se halla reunido dentro de la esfera celeste, Kranz ("Kosmos", 7-37), discrepando parcialmente de Reinhardt (*Parm.* 174 *ss.*) y de Gigon (*Unters.*, 52 *ss.*) reconoce los antecedentes de Anaximandro con sus innumerables mundos, de Anaxímenes, de Pitágoras y Petrón pitagórico, y del περὶ ἑβδομάδων. Respecto de la idea de que el orden cósmico fuera obra de Dioses, Kranz no se limita (como la mayor parte de los comentaristas de B 30) a recordar su enunciación en Hesíodo (*Theog.* 73 *ss.*; *Erga* 276), sino que, aun omitiendo a Ferécides B 2 (creación de la tierra y del océano y de sus mansiones por obra de Zeus) recuerda otros precedentes: la antigua teoría de Dodona referida por Heródoto 2, 52 (según la cual el nombre dado a los θεοί procedía del hecho de haber puesto en orden —θέντες κόσμῳ— todas las cosas); la antigua inscripción de un templo de Zeus en Esparta (Pausanias, III, 17, 4) que llama al dios κοσμετᾶς; y la sentencia atribuida a Tales de que la cosa más bella es "el *cosmos* hechura de Dios". Esta idea, sostiene Kranz, puede considerarse genuinamente griega, aun sin desconocer la deuda de los griegos respecto del Oriente y del Egipto. Y precisamente por eso, Heráclito se encontraba frente a la idea corriente entre los griegos —no solamente oriental, como pensó Joël, *Gesch. d. ant. Philos.* I, 314— de la creación del cosmos por obra de la divinidad; y no por cierto (como también lo señala Gigon, *Ursprung.* etcétera, 221) creación de la nada —que es una idea extraña a los griegos— sino hechura divina, que opera el tránsito del caos primor-

dial al orden cósmico. A esta idea difusa Heráclito, por lo tanto, que es enemigo de la idea de un dios personal, opone su negación de cualquier creador, expresándola con la fórmula derivada de la épica homérica (cfr. Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise i. d. griech. Literat.*, Wurzburg, 1900, citado por Gigon, *Unters.*, p. 55) y empleada también por Jenófanes B 23 (un solo dios, máximo entre los dioses y los hombres); y dice, por lo tanto: "este mundo no lo ha hecho ninguno de los Dioses ni de los hombres".

En cuanto a la frase τὸν αὐτὸν ἁπάντων predicada del cosmos en el texto de Clemente, y admitida como heraclítea por Zeller, Diels-Kranz, Walzer, etcétera, ha sido impugnada por Reinhardt (*Parmen.* 170, y en *Hermes* 1942, pp. 12 *ss.*) seguido por G. S. Kirk (*The Cosm. Fragm.* 308 *s.*, *Presocr. Philos.* p. 199) y defendida por Gigon (*Unters.* 51 *s.*, *Urspr.* 219 *s.*) y por Vlastos (en *Amer. Journ. Phil.* 1955, pp. 344 *ss.*). Reinhardt y Kirk objetan que tales palabras faltan en las citas de Plutarco y Simplicio (que por lo demás son parciales); y las consideran como una interpolación inspirada por la preocupación de conciliar la idea de la eternidad de "este cosmos", aseverada por Heráclito, con la doctrina de la conflagración periódica que le atribuyeron los estoicos. Por eso Clemente había explicado en la presentación introductiva del fragmento, que eterno es el mundo resultante "de toda la sustancia", y de esta afirmación, según Reinhardt y Kirk, derivaría la interpolación del τὸν αὐτὸν ἁπάντων, introducida en el fragmento para decir que el mundo que Heráclito declara eterno no es el caduco ordenamiento presente sino la universalidad de las existencias reales. Ahora bien, es singular que la misma preocupación la exprese también Simplicio (*In Arist. de caelo* p. 294 H) atribuyéndola ya a Alejandro; y sería extraño que la explicación que también ellos dan —en el sentido de que Heráclito no se refiere al actual ordenamiento, sino a la totalidad de las existencias (καθόλου τὰ ὄντα) que es la única eterna— no tuviera ningún arraigo en el contexto heraclíteo. Cierto es que Simplicio no cita la frase τὸν αὐτὸν ἁπάντων, que habría apoyado eficazmente su explicación; pero tal vez podía considerar más clara esta última, de lo que Heráclito (dice) muestra por vía de enigmas. Si se aceptan como genuinas las palabras incriminadas, es quizá el caso de ver en ellas, con Gigon, un repudio de la idea anaximandro-jenofánea (y de algún pitagórico: Petrón) de la pluralidad de los mundos, y la afirmación de que este mundo es el único, esto es, que encierra en sí todo lo existente: es "el mismo para todas las cosas" (τὸν αὐτὸν ἁπάντων) de igual modo que es "común para todos" (ξυνὸν πάντων) la única eterna ley divina (B 114). Por su parte, Vlastos (*loc. cit.*) entiende la frase como oposición del mundo real de los despiertos, común a todos, es decir,

idéntico para todos, al mundo ilusorio de los durmientes o de los ignaros del *logos*, que es particular para cada uno (B 89). Pero, dado que B 30 es cosmológico y no gnoseológico, me parece más probable la interpretación de Gigon, preferible también a la que yo mismo he aceptado otra vez (*L'infinito nel pens. dei Greci*), de que el mundo presente es idéntico a todos los otros pasados y futuros. Mlle. Ramnoux (*Héraclite,* etcétera, p. 103) propone junto a las dos interpretaciones referidas, otras dos, sustancialmente afines con la de Gigon: *1)* el cosmos como distribución de las tres formas del fuego; *2)* el cosmos como base común de Dioses y de hombres, y por ello anterior a su distinción, por lo tanto no creado (esta segunda interpretación coincide esencialmente con la de Zeller).

Precisamente contra la idea de un demiurgo y de un cosmos creado, Heráclito opone la afirmación de una eternidad que puede ser, ya de la existencia del cosmos, ya de su identidad con el fuego siempre viviente. Así se presenta aquí el problema de la puntuación introducida en el fragmento por H. Gomperz (en *Hermes* 1923), Reinhardt (*Parmen.,* 1916 y en *Hermes* 1942) y Snell (*Herakl. Fragm.* 1940) y retomada por Kirk (*Cosm. fragm.,* pp. 310 ss.) y por Ramnoux (p. 104), los cuales ponen un punto al final de la fórmula de la eternidad (siempre fue y es y será), dándole un significado existencial y no copulativo, como tendría sin el punto, es decir, unida con el predicado "fuego siempre viviente". Los motivos aducidos para ello son:

1) que se trata de una fórmula tradicional casi hierática, que desde Homero y Hesíodo es utilizada en sentido existencial, de modo que sería sorprendente que Heráclito la alterase utilizándola en sentido copulativo. A lo cual debe objetarse que existe innegablemente una alteración mucho más grave por parte de Heráclito, porque sus predecesores —a los que puede agregarse Jenófanes B 34 con su fórmula negativa ("no hubo ni habrá jamás hombre alguno que sepa claramente, etcétera")— componían la fórmula como suma de las diversas realidades temporales sucesivas (las pasadas, las presentes, las futuras), mientras que Heráclito la aplica a una misma y única realidad, para afirmar su eterna continuidad: en ello consiste su novedad, por lo que es el primero en presentar en Grecia un concepto de eternidad que es infinidad temporal del ser. Esto induce a Parménides a oponerle la idea de la eternidad supratemporal (eterno presente), mientras que Meliso B 2 vuelve después a la infinidad temporal (cfr. Mondolfo, *L'infinito nel pens. dell'ant. class.,* parte II, cap. 7). Frente a dicha novedad, que altera tan profundamente el sentido de la fórmula homérico-hesiódica, era un cambio de poca monta el uso de la misma en sentido copulativo más que existencial;

2) que se daría una repetición con el ἀεί y el fuego ἀείζωον. Pero no hay tal repetición, porque se trata de dos conceptos diversos: uno de que el cosmos es siempre fuego, y el otro de que este fuego es eternamente viviente, es decir, está vivo tanto cuando se enciende como cuando se apaga;

3) que Simplicio interrumpe la cita con ἦν ἀεί. Pero le bastaba esta declaración de un eterno pasado para su fin de excluir una creación del cosmos;

4) que Heráclito tiende frecuentemente a excluir el verbo ser (B 31, B 61, B 67) cuando tiene función copulativa. Pero aquí no se trata de simple función copulativa, sino de poner de relieve la identidad de la situación en los tres tiempos: pasado, presente, futuro. Caen, pues, los cuatro motivos aducidos para la introducción del punto divisorio, y queda el único motivo real (inconfesado), que es el de dar al "fue, es y será" un significado existencial, o sea, de hacer afirmar a Heráclito lo que Kirk (*Cosm. Fragm.* 320) se sorprende de ver ignorado por Aristóteles, esto es, que este cosmos ha existido siempre y es eterno, y que por consiguiente no hay lugar para ciclos cosmogónicos y conflagraciones universales. Pero ésta (de la conflagración) es una cuestión grave y compleja, que reclama discusión aparte.

Por ahora queda la conclusión de que no rigen las razones aducidas en sostén del punto divisorio. Y con él, cede por lo tanto la posibilidad de leer en B 30 los conceptos que Mlle. Ramnoux (*op. cit.*, 106) enuncia diciendo que el intercambio de las formas cósmicas respeta un principio de compensación que asegura recíprocamente sus perennidades. De manera que puede verse aquí un esbozo del principio de la conservación de la energía y de una ley de equivalencia en los intercambios de sus manifestaciones. En cambio, si no se introduce el punto divisorio, el significado del fragmento resulta (como sostiene Gigon, *Ursprung.* 221) como sigue: que no hay un Dios que construya el cosmos, porque quien lo gobierna es el fuego mismo eternamente viviente e invisiblemente idéntico a todo el cosmos. En cambio, no parece conciliable con B 30 (con o sin punto divisorio) la tesis de Kirk (*Presocr. Philos.* 200) de que el fuego constituya sólo una parte del cosmos a la par de mar y tierra, es decir, una de las tres masas cósmicas coexistentes, justamente ésa que se identifica con el éter celeste, asiento de las almas.

Queda finalmente el problema del significado de las medidas (μέτρα) aplicadas a los encendimientos y a los apagamientos del fuego. La palabra puede indicar tanto medidas espaciales como medidas temporales: los intérpretes antiguos (reconoce Kirk, *Cosm. Fragm.* 317) la tomaron en sentido temporal y no cuantitativo,

entendiendo la frase como aseveración de alternativas cíclicas de formaciones cósmicas (apagamientos del fuego) y conflagraciones (encendimientos) universales, que se producen fatalmente en determinados períodos de tiempo. El primer responsable de esta interpretación, aceptada después por los estoicos, reproducida por Diógenes Laercio (A 1, 8), reafirmada en la forma más explícita por Simplicio (*Phys.* 23, 33 D y *De caelo,* 294, 4 *ss.*) sería, según Kirk (*Cosm. Fragm.* 319 *ss.*), Teofrasto, tal vez bajo la influencia de Aristóteles. (Respecto de la dependencia de Teofrasto de Aristóteles, cfr. Kerschensteiner, "Der Bericht d. Theophr. üb. Herakl.", en *Hermes* 1955; sobre el testimonio aristotélico respecto de la *ekpyrosis,* cfr. Mondolfo, "Evidence of Plato and Aristotle relat. to Ekpyrosis in Heraclitus", en *Phronesis* 1938, núm. 2.) Kirk considera que tal interpretación se debe a un malentendido de B 30 y B 31, como si para Aristóteles y Teofrasto las fuentes de las noticias sobre Heráclito se restringieran a los fragmentos que poseemos nosotros. Burnet (*Early Gr. Philos.*) y Reinhardt (*Parm.* 176), seguidos por Kirk (*loc. cit.*) interpretan en sentido cuantitativo las "medidas", cuya observancia debe servir para mantener constante el equilibrio entre las tres masas: fuego, aire y tierra, es decir, para conservar constantemente este cosmos y mantener eternamente encendida una medida determinada de fuego (localizada en el cielo). Poca es la ayuda que brindan para resolver el problema las otras sentencias heraclíteas, donde recurre la palabra *metra* o un derivado de ella. En B 31 el μετρεῖται del mar que vuelve a licuarse de la tierra, tiene cierto significado cuantitativo; pero en B 94 las "medidas" que el sol no sobrepasará son casi indudablemente temporales, relativas a las alternativas de día y noche, verano e invierno, como reconoce el mismo Kirk (*Cosm. Fragm.* 318). Por otra parte (según señala Gigon, *Unters.* 61), en B 30 el acento cae sobre el tiempo, con el ἀεί y el ἀείζωον, y ello hace probable que las alternativas de encendimientos y apagamientos del fuego sean contempladas en esta perspectiva. Sin embargo, este problema debe ponerse en relación con la cuestión de la *ekpyrosis* en Heráclito, y su solución depende de la solución de ésta.

h. B 31 Y EL PROBLEMA DE LA COSMOGONÍA EN HERÁCLITO

La discusión desarrollada por Zeller sobre las τροπαί del fuego (según Heráclito) en mar, tierra y *prestér,* concierne al fragmento heraclíteo que en la edición Bywater lleva el número 21; pero éste no es más que la primera parte de la cita que nos ha conservado Clemente, *Strom.* V, 105 (II, 396, 13 ed. St.); y debe completarse con la segunda parte (fragm. 23 en la ed. Bywater) para formar el fragmento com-

pleto B 31 Diels. Las interpretaciones y discusiones posteriores a Zeller versan justamente sobre el texto entero de B 31, y para comprenderlas hay que tenerlo presente en su totalidad; por eso agrego aquí las líneas de Clemente que siguen a las citadas por Zeller. Clemente continúa: "en el modo en que después se recupera y reenciende, muestra claramente con las siguientes palabras: 'vuelve a esparcirse en el mar y se mide según la misma razón que correspondía antes de volverse tierra y análogamente ocurre lo mismo también para los otros elementos' ".

Según Clemente, como la primera parte de la cita debía mostrar que para Heráclito el cosmos era γενητόν, esta segunda parte debía documentar que Heráclito también afirmaba el proceso inverso, de la reconversión del cosmos en fuego; pero de este proceso inverso, que decía enunciado por Heráclito, Clemente —aun aludiendo a análogas explicaciones relativas a los otros cambios— citaba sólo las proposiciones referentes a una primera fase, de reconversión de la tierra en mar. La palabra γῆ precisamente, Diels la supone como caída delante de ϑάλασσα, basándose también en Dióg. L. IX, 9: πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσϑαι (aún más, Deichgraeber, "Similia dissimilia" en *Rhein. Mus.* 1940, p. 49 propone reintegrar: πάλιν δὲ γῆ). En cambio, Reinhardt, en *Hermes* 1942, p. 16 (seguido por B. Snell) considera superfluo cualquier agregado reintegrativo, debiéndose entender, de cualquier modo, que la ϑάλασσα de que se habla en esta segunda parte del fragmento es la misma que en la primera parte se decía que se había convertido en tierra. Finalmente H. Cherniss (notas inéditas) seguido por Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, etcétera, París 1959, p. 77), mantiene la reintegración de γῆ delante de ϑάλασσα, pero corrige al final: ὁκοῖος πρῶτον ἦν = tal como fue primeramente.

Teniendo presente ahora la totalidad de B 31, podemos darnos cuenta de las interpretaciones divergentes a que ha dado lugar. Su referencia a la cosmogonía heraclítea —que Zeller (como anteriormente Schuster) aceptaba basándose en el testimonio de Clemente, contra la opinión de Schleiermacher y otros, que allí descubrían solamente la constante circulación de los elementos en el cosmos— fue mantenida por Th. Gomperz (*Griech. Denk.*, 3ª ed., I, 52 *ss.*), Kinkel (*Gesch. d. Phil.* I, 87), Döring (*Gesch. d. gr. Phil.* I, 89), Brieger (en *Hermes* 1904, pp. 204 *ss.*) y otros. Pero Burnet (*Early Greek Philos.*, § 71), relacionando B 31 con la referencia de Diógenes Laercio, volvió a sostener la tesis de que se trata solamente de la circulación de los elementos. Según su interpretación, el fuego puro, que quema en el sol nutriéndose de las exhalaciones marinas, vuelve después al mar a través del *prestér* (huracán acompañado por tromba inflamada);

y el mar, a su vez, en la medida en que queda aumentado por la lluvia, se transforma en tierra, mientras que en la medida en que resulta disminuido por la evaporación, es alimentado por la tierra que se licúa. Así es como el mar tiene siempre la misma medida y es mitad tierra y mitad *prestér*, en cuanto en cualquier momento una mitad de él, después de haber sido *prestér*, toma el camino hacia abajo, y la otra mitad, después de haber sido tierra, toma el camino hacia lo alto: el encendimiento de los vapores en el sol completa el círculo. En esta interpretación, por lo demás, aparecen inaceptables la identificación del fuego (siempre viviente) con el sol (cada día nuevo) y la colocación del *prestér* como fase intermedia entre sol y mar en el camino descendente: alteraciones evidentes de las afirmaciones heraclíteas, debidas a la preocupación por excluir la existencia de una cosmogonía en Heráclito.

De manera análoga Reinhardt (*Parmen.* 170 *ss.*) quiere encontrar en B 31 la circulación constante de los elementos y excluir que hubiera en Heráclito una cosmogonía: B 30 (dice) afirma explícitamente que la formación cósmica que se halla presente a nosotros, ha existido siempre, existe y existirá: fuego eternamente viviente que a medida llamea y a medida se va extinguiendo: y siendo iguales las dos medidas, el equilibrio se mantiene en el mismo cambio. Así ocurre también para el mar: cuando el fuego se transforma en mar y éste se torna mitad tierra, mitad *prestér*, parecería que no quedara más mar; y en cambio, ese mismo fuego que se convirtió en tierra, se disuelve de nuevo en mar y recupera la misma medida que tenía antes de convertirse en tierra; así que la medida del mar permanece siempre igual mientras lo que cambia es su sustancia. Reinhardt no parece advertir que de esta manera sólo la mitad de la medida del mar (la que fue tierra) vuelve a él, y que la desaparición de la tierra es otra mutación del cosmos; y sigue diciendo que así las transformaciones del fuego no son períodos que se alternan, sino un continuo traspaso entre los opuestos, según la ley por la cual el cosmos persiste eternamente así como es. No había una cosmogonía en Heráclito, concluye Reinhardt, y sólo Aristóteles y los estoicos quisieron extraerla de sus palabras; mas solamente la ausencia de ella puede explicar la prudente observación de Teofrasto, de que Heráclito "no explica nada claramente" al respecto. ¿Cómo (agrega) habría podido Platón, de otra manera, en *Soph.* 242 D contraponer la inmutabilidad y eternidad del cosmos heraclíteo a los cambios periódicos del cosmos de Empédocles? Sin embargo, también esta interpretación del testimonio platónico es un malentendido del pensamiento expresado en el pasaje del *Sofista;* de modo que la reconstrucción de Reinhardt, como la de Burnet, aparece viciada de no leves defectos. Lo cual no ha impe-

dido a ambos críticos ejercer notable influencia sobre los estudiosos posteriores, aunque en diferente medida. En menor medida la interpretación de Burnet, a la que dio también su adhesión A. Rey (*La jeunesse de la science grecque*, 1933, pp. 335 ss.); en mayor medida, la de Reinhardt, que repercute también sobre W. Jaeger (*Theol. of Early Greek Philos.*, 1947, p. 123), quien reafirma que en B 31 Heráclito "debe referirse al ciclo constante de los elementos", dando a su teoría de los opuestos una posición particularmente destacada también en la cosmología, donde no le interesan los procesos físicos a los que recurrían los milesios, sino la confirmación de su noción fundamental de que todo acaecimiento implica los opuestos, en los cuales la unidad se renueva perpetuamente y está siempre toda presente.

Pero contra la corriente que niega una cosmogonía en Heráclito, se opone la de quienes le atribuyen su afirmación y la encuentran expresada en B 31. Así Praechter (en Ueberweg, *Grundriss* I, 12ª ed., 55) ve en las πυρὸς τροπαί las fases del ciclo cosmogónico, en el que las dos direcciones del cambio se encuentran en el mar, etapa media entre fuego y tierra; en un momento dado la mitad del mar es un estadio del desarrollo de fuego a tierra, y la otra mitad es un estadio del desarrollo opuesto de tierra a fuego; y el mar mantiene su existencia hasta que continúa el equilibrio de los dos procesos opuestos, equilibrio que se rompe periódicamente por la disolución del cosmos en el fuego originario. K. Jöel (*Gesch. d. ant. Philos.* I, 294 ss.) asocia B 31 a B 76 y B 90 y advierte en él un presentimiento de las teorías cosmogónicas de la astronomía moderna, que hace pasar los cuerpos de un estado de fuego, fluido, a un estado estable, y hace caer a la tierra en el sol, señalando finalmente la muerte del calor universal. También H. Gomperz (*Philosophical Studies*, cap. IV, "Heracl. of Eph.") tiende a creer (p. 93) que el proceso de las πυρὸς τροπαί no se refiere a los fenómenos cotidianos de lluvia, sedimentación, evaporación, etcétera, sino a la cosmogonía, por más que Heráclito no fuera explícito en este punto y tuviera que pedir (lo mismo que sus predecesores) a los fenómenos cotidianos el modelo para la construcción de su cosmogonía. Más decididamente K. Freeman (*The Presocr. Philos.*, Oxford 1953, pp. 110 ss.) ve en B 31 los pormenores de la cosmogonía heraclítea, en cuyo esquema la creación de las existencias particulares de nuestro cosmos toma su lugar en el camino hacia arriba, después de haber sido alcanzado el fondo en el camino hacia abajo y de haberse formado el mar y la tierra. El camino hacia abajo es simplemente mar y tierra; el *prestér* y la exhalación son efectos del fuego sobre el agua; pero lo que interesa a Heráclito es el camino hacia arriba, el retorno al fuego, fuego al cual

confía tanto la obra de la creación del particular cosmos, como su propia destrucción. Entre los recientes comentaristas de los fragmentos, también A. Pasquinelli (*I presocratici*, I, Turín 1958, páginas 377 *ss.*) sostiene que indudablemente en B 31 se trata de un proceso cosmológico y no, como pretende Reinhardt, de las continuas trasmutaciones proporcionales en el actual estadio del mundo. Y acaso debe entenderse ya en el sentido de una interpretación cosmogónica la nota a B.31 de W. Kranz (en Diels-Kranz) que supone que ha caído en la cita de Clemente la última proposición, en la que la transformación regresiva debía desembocar en el primer estadio, esto es, en el fuego.

A esta hipótesis de Kranz se opone O. Gigon (*Unters. z. Herakl.* 65), observando que en tal caso Clemente no habría agregado que "lo mismo ocurre para los otros elementos"; pero Kranz se basaba evidentemente en las palabras de Clemente que preceden a la segunda parte de la cita, y dicen que con ésta Heráclito mostraba cómo después el fuego se reanima y vuelve a encenderse.

La posición de Gigon respecto de B 31 no resulta bien decidida y clara en *Unters.* 64 *ss.* Si bien dice que B 31 desarrolla el esquema de la oposición de B 30 (πῦρ-κόσμος) en los diversos grados del desenvolvimiento del cosmos, a la pregunta de si las etapas que presenta son las de un proceso cosmogónico o de uno constante, responde: "no se distingue: a Heráclito le interesaba la sucesión de los opuestos como tales; la ley lógica domina su física". Ya en Anaxímenes (a diferencia de Anaximandro, en quien le parece clara la cosmogonía) le parece a Gigon indeciso si las transformaciones significan el nacimiento del cosmos a partir de la ἀρχή o el desenvolvimiento constante de los fenómenos. Debe observarse, no obstante, que la ambigüedad puede darse en Anaxímenes en cuanto los procesos de rarefacción y condensación pueden aplicarse siempre a las partes individuales del ἀήρ. Pero en Heráclito se presentan transformaciones de masa: conversión de la masa ígnea en mar (no simplemente en el elemento agua), conversión del mar mitad en tierra y mitad en *prestér*. Semejantes transformaciones de masa constituyen un proceso cósmico extraño a la experiencia cotidiana del hombre, y no el proceso físico constante de la experiencia diaria. El mismo Gigon lo reconoce diciendo que aquí se da el complejo de la evolución del cosmos desde el nacimiento del mar a la retransformación de la tierra en mar: el mar representa el concepto de cosmos opuesto al fuego; el cosmos comienza con el mar y termina con él; y es significativo que, a diferencia de B 36 y 76, en B 31 esté θάλασσα, no ὕδωρ o bien ὑγρόν. Gigon ve aquí un reflejo de la cosmogonía de Jenófanes, que admitía un mar primordial del que nacen todas

las cosas en el cosmos y un mar final en el que se sumerge la tierra. Sin embargo, rechaza la conexión entre B 31 y B 60 (ὁδὸς ἄνω κάτω) establecida por Teofrasto, tanto más cuanto que, en el esquema de Teofrasto (fuego-agua-tierra y tierra-agua-lo demás), los dos caminos inversos no coinciden; aun mejor (según él) Diels y Reinhardt interpretan el *prestér* como camino de retorno al fuego más que como paso a lo demás; pero tomándolo como proceso constante, que debería cumplirse bajo nuestra mirada, aparece extraño el paso de fuego a mar, y difícil de reconocer un fuego celeste (ἀρχή), que no puede ser el sol nuevo cada día y vigilado por Dike: es mejor, pues, disociar B 31 de B 60. Gigon, no obstante, ve en la segunda parte de B 31 la transformación regresiva del mundo como todo: la cual debería entenderse en el sentido de B 10 (de todas las cosas lo uno y de lo uno todas), es decir, como una periódica *ekpyrosis;* mientras que el desarrollo cósmico de mar a tierra y estrellas y viceversa podría ser tanto periódico como constante. En conclusión, Gigon, que sin duda atribuye decididamente a Heráclito un ciclo de formación y destrucción cósmica, parece incierto en *Untersuchungen* si B 31 se refiere o no a tal ciclo.

En cambio, en *Ursprung d. griech. Philos.* (pp. 207 *ss.*) acepta con mayor decisión la noticia de Clemente, según la cual el fragmento presenta el desarrollo del cosmos con las "mutaciones del fuego", que son muy otra cosa que los procesos anaximéneos de condensación. A las dos transformaciones (I mar, II tierra y viento encendido en partes iguales) debía seguir como tercera el nacimiento de los astros del viento encendido; y después el camino debía ser recorrido inversamente, hasta el mar, detrás del cual vuelve a aparecer el fuego. Excluidas la identificación del fuego con el sol y la intervención del aire, con el paso directo de un opuesto (fuego) al otro (mar) debe darse a τροπαί el sentido de oposición, no de proceso físico. El cambio de fuego a mar es metafísico; el desarrollo de mar a tierra (condensación) y la exhalación del mar a llamas astrales (rarefacción) son procesos físicos de tipo milesio: mar, tierra y estrellas son partes visibles del cosmos, en el que no aparece más el fuego, porque es de manera invisible el cosmos entero. Así se confirma en B 31 la oposición fundamental entre cosmos y fuego, representándose la mutación del fuego en cosmos desplegado y la inversa del cosmos en un fuego único.

Contra esta interpretación cosmogónica (ciclo de formación del cosmos y su reabsorción en el fuego) está la interpretación de G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.*, 1954, y *Presocr. Philos.*, 1957). Con Deichgraeber ("Similia dissimilia", en *Rh. Mus.* 1940) y Reinhardt ("Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes* 1942), Kirk encuentra en B 31

la solución de la paradoja contenida en la última parte de B 30. Las πυρὸς τροπαί explican el medido encenderse y apagarse del fuego en B 30: el fuego se convierte en mar y el mar se convierte en tierra; la tierra vuelve a ser mar y éste se reenciende en fuego; todo ello como proceso continuo de cambios entre las tres masas cósmicas principales, cambios que quedan siempre equilibrados y mantienen el equilibrio entre las tres masas, de las cuales el fuego ha sido elegido como primero y motor del proceso porque es más cinético ("incorpóreo en grado máximo y siempre en flujo", según Aristóteles, *De an.* 405 a 27): *primero en importancia, no en el tiempo.* En cambio, Clemente, por influencia estoica, interpretó B 31 en sentido cosmogónico, suponiendo que también los μέτρα de B 30 debieran entenderse como períodos cíclicos, o sea atribuyendo (con Teofrasto) también a Heráclito lo mismo que a los milesios, el concepto cíclico que según Kirk sólo pertenece a Empédocles y a los atomistas. La interpretación de Teofrasto se apoyaba en parte en el "se difunde" de B 31, en parte en la interpretación temporal de los μέτρα de B 30, en parte en B 90, combinándolos todos con B 60 (ὁδὸς ἄνω κάτω) entendido como afirmación de un doble proceso cósmico. Lo cual, según Kirk, puede en todo caso referirse en Heráclito solamente a procesos constantes (meteorológicos o cosmológicos), pero no a un proceso cosmogónico. Mas B 31, al hablar de τροπαί (mutaciones improvisas) sólo con el διαχέεται se refiere a un proceso, y no presenta una mutación entre opuestos, ya que indica tres términos más que dos, a menos que (como B 90) entienda oponer el fuego a todas las cosas derivadas (mar y tierra). El mar, término medio del cambio, se describe cual mitad tierra y mitad *prestér*, lo que significa que va transformándose por una parte en tierra, por la otra en fuego celeste (pues tal debe ser aquí el sentido real de *prestér*, como de κεραυνός en B 64). Así el sentido de B 31 sería de que constantemente el fuego se cambia en mar y el mar en tierra, y la tierra se disuelve en mar y el mar se convierte en fuego: todo siempre en medidas proporcionadas, de modo que cada una de las tres masas mantiene su volumen total invariado a través de los cambios. La igualdad y el equilibrio de estos cambios están declarados en B 31 para el mar y la tierra, pero no para el fuego; pero se hallan afirmados respecto de éste en B 90.

Los fenómenos a los que Heráclito se refería debían ser, según Kirk: para el paso de fuego celeste a mar, la lluvia que fecunda la tierra y alimenta el mar; para la conversión del mar en tierra, la acumulación de arena en los ríos y en los puertos, las observaciones de fósiles marinos (cfr. Jenófanes) y otras semejantes; para la reconversión de la tierra en mar, el hundimiento real o legendario de cos-

tas o islas (Atlántida) y semejantes; para el paso de mar a fuego, las exhalaciones que se supone alimentan a los astros. Heráclito, pues, habría anticipado la teoría aristotélica de la estabilidad cosmológica; y la ilegitimidad de una interpretación cosmogónica estaría confirmada por B 30, donde se asevera la eternidad del cosmos y las medidas de los encendimientos y apagamientos del fuego; y para Platón, *Soph.* 242 D-E, que opone Heráclito, postulante de la simultaneidad de los cambios entre opuestos, a Empédocles, sostenedor de su periódica alternación; y finalmente, por el tiempo presente de los verbos que hablan de las τροπαί en B 31, lo que prueba que se describe un proceso constante y no un cataclismo periódico.

A esta interpretación, repetida en forma sintética en *Presocrat. Philos.* 200 ss., debe objetarse: 1) que al poner explícitamente el fuego a la par con mar y tierra, para negarle una prioridad que implicaría necesariamente una cosmogonía, se contradicen declaraciones explícitas de Heráclito; y que más bien en la reconstrucción arriba expuesta el mar parece asumir una preminencia en lugar del fuego; 2) que la afirmación de la eternidad de *este* cosmos puede leerse en B 30 sólo introduciéndole, después de ἔσται, la interpuntuación que a Diels-Kranz y otros críticos eminentes parece "imposible"; 3) que Platón opone Heráclito a Empédocles en cuanto el primero hace coincidentes e inseparables las dos tensiones opuestas de convergencia y divergencia en cada ser y en el universo (sea fuego o cosmos), mientras que Empédocles las separa en las respectivas personificaciones y en el alterno predominio que, por lo demás, no coincide con la alternativa de formación y disolución de nuestro cosmos, que sólo puede existir en las fases intermedias de equilibrio de las fuerzas opuestas; 4) que el tiempo presente de los verbos es necesario no solamente para los procesos constantes, sino también para los que se repiten cíclicamente. Y aun puede agregarse que, si es legítimo y necesario someter a crítica (como lo ha hecho notablemente H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocr. Philos.*, 1935) las interpretaciones aristotélicas de los presocráticos, y por lo tanto también las de Teofrasto, vinculadas con el enfoque aristotélico de los problemas (cfr. Kerschensteiner, "Der Bericht d. Theophrast üb. Heraklit", en *Hermes* 1955), no es igualmente legítimo repudiar datos y noticias procedentes de ellos, que no estaban interesados (como lo estuvieron después los estoicos) en una deformación del pensamiento heraclíteo, y disponían, por otra parte, de textos ciertamente más completos que los que poseemos nosotros en los que encontraban la afirmación de una cosmogonía (cfr. Mondolfo, "Evidence of Plato a. Aristotle Relating to the Ekpyrosis in Heraclitus", en *Phronesis*

1958). A las objeciones que me dirigió Kirk en *Phronesis* 1959, respondo en la discusión del testimonio de Aristóteles.

Otra interpretación de B 31 como proceso continuo de intercambio (antes que proceso cosmogónico) ha sido propuesta por Cherniss (notas inéditas) y por Mlle. Ramnoux (*op. cit.*, 77 *ss.*, 403 *ss.*) que parangonan el intercambio entre fuego (reserva invisible) y mar (reserva visible, que se divide en los dos contrarios: tierra y *prestér*) con los intercambios que se cumplen ya sea entre el oro y las mercancías (B 90) ya sea entre lo uno y los todos (B 10). Cherniss, realmente (refiere Mlle. Ramnoux, p. 404), tiende a suprimir la noción de un *estado invisible* del fuego heraclíteo, sustituyéndolo por la noción de un *valor fuego* de todas las cosas, las cuales podrían expresarse precisamente en términos de valor-fuego; pero con esta idea de valor, derivada de la experiencia del comercio y del templo de Éfeso, esto es, del parangón del intercambio de las mercancías o de los servicios con el oro —el cual puede ser líquido, es decir, circulante y visible, o tesaurizado, es decir invisible—, se volvería (según reconoce Mlle. Ramnoux, pp. 85 y 405), también respecto del fuego, a una distinción entre lo invisible (*pyr*) y lo visible (*prestér*). De todos modos, debería tratarse de un intercambio constante y proporcionado entre corrientes parangonables a las de una clepsidra de arena o de agua, en la que la misma cantidad se escurre de un recipiente al otro en el mismo intervalo de tiempo; pero en el esquema heraclíteo, el escurrir en los dos sentidos opuestos sería constante, aun pudiendo tener fases alternadas. Siempre sería respetada la medida, conservando siempre un *quantum* de cualquier forma en circulación y una proporción constante entre ellas, en el intercambio entre mar y sol y viceversa, entre mar y tierra y viceversa, y quizá también entre llama y tierra y viceversa. El *logos* de B 31 indicaría justamente la *constante* del escurrimiento. Pero también para esta interpretación refinada, sobre la que volveremos más adelante, en la nota sobre la conflagración, vale la objeción que hemos formulado ya a las incertidumbres de Gigon (*Unters.* 64 *ss.*); esto es, de que Heráclito presenta en B 31 transformaciones de masa (del fuego en mar, del mar mitad en tierra y mitad en *prestér*, de la tierra en mar, etcétera); y tales transformaciones de masa no corresponden a los intercambios constantes y siempre equilibrados en las direcciones opuestas que se presentarían en las experiencias de todos los días, sino que pueden constituir solamente procesos cósmicos cíclicos. Por todo esto B 31 debe interpretarse en sentido cosmogónico.

1. LA AUTENTICIDAD Y EL SIGNIFICADO DE B 66

Al discutir el problema acerca de si Heráclito afirmase o no una alternativa cíclica de formación del cosmos a partir del fuego y de retransformación de todo el cosmos en fuego, E. Zeller consideraba decisiva la sentencia heraclítea (B 66): "el fuego sobrevendrá a todas las cosas y a todas juzgará y aferrará", completada por la otra (B 31) que acabamos de examinar.

Pero la prueba, que parecía decisiva para Zeller, fue impugnada en forma radical por Reinhardt (*Parmen.* 160 *ss.*, y en *Hermes* 1942, 22 *ss.*), que considera la atribución a Heráclito de una profecía de juicio universal como invención gnóstica (de Simón Mago) aceptada por Hipólito. Pero antes de exponer y discutir su crítica debemos formular algunas consideraciones.

No hay duda de que el retorno de las cosas al fuego —sea que Heráclito lo pensara para cada una de ellas en un proceso continuo de transformación constante, o que lo supusiera verificado para todas ellas en bloque, en una periódica conflagración universal— no podía ser para Heráclito un castigo impuesto a todas las cosas por supuestas culpas de ellas. Este concepto de culpa era propio de Anaximandro, que consideraba la lucha recíproca de los opuestos como una *adikía* mutua que debía expiarse por todos juntos al cumplirse el tiempo prefijado; pero era repudiado por Heráclito, que no veía en la contienda una culpa desdeñable, sino la ley natural y necesaria de la realidad. Para él existía indudablemente una *Dike* cósmica que, así como hubiera castigado por medio de las Erinnias una tentativa del sol de sobrepasar sus medidas (B 94), así también habría atrapado a los artífices y testigos de mentiras (B 28); pero el proceso natural ineluctable de la reconversión de las cosas en fuego difícilmente podía ser considerado por él como un castigo, sino en el sentido de represión de toda veleidad de las cosas por sobrepasar las medidas de la propia existencia. No hay duda, pues, de que en la transformación —que hace Hipólito— del ineluctable retorno de las cosas al fuego en un juicio y castigo universal, han intervenido conceptos religiosos gnóstico-cristianos; pero éstos no podían intervenir para alterar el concepto heraclíteo de un retorno al fuego si este concepto no hubiera existido.

Semejante alteración aparece introducida por escritores cristianos en dos ocasiones especialmente: *1)* en B 14, donde Clemente (*Protr.* II, 22, 2) al citar la invectiva de Heráclito contra los "noctívagos, magos, bacantes, ménades, iniciados" como profecía y amenaza del fuego que los espera después de la muerte, en castigo de su impiedad, convierte en la representación del fuego infernal de la

escatología cristiana lo que en Heráclito era quizá reafirmación, simplemente, del fuego universal al que cada cosa debe volver ineluctablemente, opuesta a las promesas de un más allá eterno, hechas por los ritos mistéricos; 2) en el grupo de B 64, 65, 66, anunciado en bloque por Hipólito (*Refut.* IX, 10, 7) como afirmación de un juicio universal (del mundo y de todas las cosas existentes en él) que se produciría por medio del fuego. Aquí también la alteración, que convierte en amenaza de castigo la concepción que en Heráclito debía ser simple previsión de la ineluctabilidad de la retransformación de todas las cosas en fuego, debía basarse en una declaración efectiva de esta teoría —sea que fuera aplicada por Heráclito a cada cosa particular como proceso constante, o a todo el cosmos de una vez como conflagración universal periódica. Pero, justamente para transformar la previsión heraclítea en una amenaza de juicio universal y castigo divino, con personificación del fuego como Dios que juzga y castiga, Hipólito siente la necesidad de hacer preceder la cita del fragmento que expresa esa previsión por otras citas heraclíteas, que presentan al fuego como el principio divino que todo lo gobierna, dotado de inteligencia, causa del ordenamiento de todas las cosas, capaz de engendrarlas todas de sí mismo como privación de su estado ígneo y de reabsorberlas en sí como plenitud del mismo estado de fuego: de estas premisas brota sin más la consecuencia de que el fuego, al sobrevenir de pronto, abrace a todas las cosas en una especie de juicio universal.

Esta exigencia sentida por Hipólito sirve para explicar cómo él mismo hace seguir, al preanuncio de la afirmación heraclítea de un juicio universal (τοῦ κόσμου κρίσιν κτλ), no inmediatamente la cita que corresponde a tal preanuncio (B 66), sino las otras (B 64 y 65) que según su concepto deben introducirla y explicarla, para presentar después como conclusión justificada ("dice, en efecto") la idea preanunciada al comienzo (B 66). Si nos damos cuenta de la exigencia sentida por Hipólito, y del proceso de pensamiento que se desarrolla a través del grupo de las tres citas, podemos —aun sin recurrir a la ingeniosa hipótesis de H. Fraenkel (juzgada sumamente probable por Kranz, nota a B 66) de una inversión que se produjo en el orden de las tres citas— explicarnos fácilmente dos cosas que resultan inexplicables para Reinhardt: 1) cómo ocurre que la cita que sigue inmediatamente al preanuncio del juicio universal no tenga nada que ver con éste; lo cual no significa desvirtuar violentamente (como dice Reinhardt) la proposición de que "el rayo pilotea todas las cosas", puesto que no es ésta la que Hipólito entiende como afirmación del juicio universal; 2) cómo ocurre que Hipólito, quien a cada cita de este capítulo suele acompañarla con una exége-

sis o paráfrasis propia, parezca faltar a esta costumbre en B 66; en realidad, había dado su explicación interpretativa en el preanuncio inicial, acompañando, en cambio, de otras explicaciones B 64 y B 65; por ello no se justifica la conclusión de Reinhardt de que, careciendo B 66 del *acompañamiento* de una exégesis, deba considerarse él mismo como exégesis de Hipólito antes que como cita de Heráclito.

La expresión: γάρ φησί (= dice, en efecto) con que Hipólito presenta B 66 significaría para Reinhardt simplemente: "con esto (esto es, con B 64, 65) el autor quiere decir etcétera"; pero (agrega él) ni la doctrina, que se aproxima en forma sospechosa a la cristiana, ni el lenguaje (con excepción de καταλήψεται = *abrazará*) tienen nada de arcaico o heraclíteo: "juzgar" con acusativo, es tardío y absolutamente cristiano; καταλαμβάνειν, no significa condenar sino apresar; toda la frase se esfuma cuando se reconoce que πῦρ, κρινεῖ y πάντα son pura interpretación y que de heraclíteo no queda más que καταλήψεται, que en B 28 se dice de *Dike* que apresará a los artífices y testigos de engaños; así como Clemente (o su fuente) al citar B 28 identifica *Dike* con el fuego, así Hipólito en B 66 da la misma interpretación. Heráclito amenaza con el juicio de *Dike*; estoicos y cristianos entienden el fuego; en conclusión, según Reinhardt, B 66 es sólo una interpretación de B 28 y con esto cae la única garantía segura de que Heráclito afirmara la conflagración universal; y es grave error de Zeller aferrarse al testimonio de Aristóteles, que era un filósofo y no un historiador, y utilizaba a los antecesores sólo como medio de prueba de sus propias opiniones, por lo cual lo vemos caer en juicios erróneos cuando los fragmentos genuinos nos permiten verificar sus explicaciones.

Esta demostración de Reinhardt es aceptada como "casi terminante" por Kirk (*Cosm. Fragm.* 359 *ss.*), que sólo lo considera errado por atribuir a καταλήψεται únicamente el sentido de apresar o alcanzar, mientras que el sentido derivado de "condenar" aparece ya por ejemplo en una inscripción del siglo v de Erythrae. Pero para Kirk tampoco es heraclítea la dicción de B 66, la que es, en cambio, típicamente cristiana. Y el hecho de que la aplicación de un sentido escatológico cristiano aparezca también en Temistio (*In Anal. post.* pp. 86 *s.* W) y la invocación de los estoicos que hace Clemente (*Strom.* V, 9, 3) respecto de B 28, muestran cómo el fuego de Heráclito fue adaptado a las necesidades cristianas por intermedio de la Stoa. Por lo tanto, Kirk admite aquí tan sólo una reminiscencia del uso heraclíteo (aun escatológico) de καταλήψεται de B 28, que por lo demás concierne a *Dike* y no al fuego: Hipólito se basa, pues, probablemente, en la misma fuente estoica de Clemente.

• La defensa de B 66 fue asumida por Gigon y M. Marcovich. Gigon (*Unters.* 130 s.) acepta la crítica de Reinhardt a κρινεῖ, pero no la cancelación del fragmento. Hipólito, en quien no aparecen falsificaciones sino quizá únicamente interpolaciones, lo da como cita, y por su contenido no puede rechazarse *a priori*. Formalmente inatacable es πάντα πῦρ ἐπελθὸν καταλήψεται y con esto —que el fuego abrazará todo— debemos contentarnos, excluyendo, a causa del verbo en futuro, que pertenezca a la cosmología. Sólo puede concederse a Reinhardt que hay dificultades por las relaciones con B 28 y B 30; pero puede invocarse la asistematicidad de Heráclito y entender (de acuerdo con B 16) que nada puede escapar al fuego devorador, que es un ineluctable universal. Pero como en B 16 la amenaza de lo que nunca entra en el ocaso, es decir, de lo que está siempre presente, va dirigida claramente a los hombres, así para Gigon el πάντα de B 66 no tiene sentido cosmológico sino práctico religioso: es un "complejo escatológico" en el que no está probado el elemento natural: en el fondo, todavía está para Heráclito la separación entre física y mundo humano-divino propia de Jenófanes.

Más enérgica es la defensa que hace M. Marcovich (*On Heraclitus fr.* 66 *DK*, Mérida, 1959). B 66 es una cita y φησί significa aquí: "dice *expressis verbis*"; su exégesis se halla en las palabras que anteceden a B 64, donde ha intervenido probablemente (como sugiere Fraenkel) una inversión de las citas, favorecida por las repeticiones de palabras (λέγει, πάντα) y por la semejanza estructural de las exégesis de B 63 y B 64. En cuanto a los verbos objetados por Reinhardt como de uso cristiano, son todos de uso antiguo: ἐπέρχεσθαι para referirse a acontecimientos imprevistos es común de Homero a Esquilo, etcétera; κρίνειν, para "llevar a juicio, juzgar", se encuentra en *Gorgias* B 11, 33, y el mismo Kirk lo defendió contra el repudio de Gigon y Reinhardt; καταλαμβάνειν en sentido jurídico fue reconocido también por Kirk, en contra de Reinhardt. No es cierto que la dicción sea típicamente cristiana y no heraclítea: πάντα suena como auténtico y aparece en muchos otros fragmentos heraclíteos, pero Marcovich cree (contra Reinhardt, en *Hermes* 1942, que lo hace igual a τὸ πάν) que se refiere a cosas humanas como el πάντα = βροτοί de Esquilo, *Pers.* 600 y el πάν ἑρπετόν de Heráclito B 11: la repetida presencia de letras iniciales idénticas (π y κ) es también frecuente en Heráclito, como asimismo el doble miembro (κρινεῖ καὶ καταλήψεται): todo, en suma, tiene carácter genuinamente heraclíteo y es absurdo pensar en una paráfrasis de B 28 (Reinhardt y Kirk) dado que en Hipólito no hay falsificaciones; y es hipercrítica la observación de que el sentido jurídico de καταλήψεται sea apropiado para *dike* de B 28 pero no para πῦρ de B 66: Heráclito

aplica a menudo un mismo término para esferas diferentes, y πάντα de B 66 es muy diferente de los artífices y testigos de engaños de B 28. Finalmente, la presentación de Heráclito como "profeta" no es un descubrimiento de Clemente (Reinhardt): el mismo Heráclito reclamaba semejante papel, que le fue reconocido por Reinhardt no menos que por Jaeger.

Pero Marcovich asocia a esta reivindicación de la autenticidad de B 66 (como se ha dicho) la opinión de que se refiere a cosas humanas, a la esfera del folklore o teología, no a la esfera cósmica. Acepta la definición de "complejo escatológico" que da Gigon y excluye que pueda, de cualquier modo, constituir argumento en favor de la *ekpyrosis* en Heráclito.

Sobre este punto y sobre la necesidad de una ulterior discusión de la relación con B 28, debemos formular algunas observaciones. La identificación que hizo Clemente del castigo de *Dike* en B 28 con la catarsis por medio del fuego, fue aducida por Reinhardt como fuente de la interpretación de Hipólito de quien habría nacido como paráfrasis de B 66. Ahora bien, Marcovich se limita a declarar (con toda razón) hipercrítica la observación de Reinhardt de que el sentido jurídico de καταλήψεται sería apropiado para *Dike* pero no para πῦρ, y a objetar que Heráclito trasfiere a menudo un mismo término de una esfera a otras. Pero debe observarse que la identificación de *Dike* con el fuego no había sido un hallazgo de Clemente debido a influencias estoicas, sino que era bien anterior, siéndole atribuida al "Oscuro" ya por Platón en *Cratilo* 412 C-413 C, donde, en la discusión acerca del significado del Justo (δίκαιον) "que gobierna todas las otras cosas penetrando a través de todas", se halla propuesto el problema: ¿qué cosa es este justo que debe ser causa universal y debe gobernar todas las cosas? Y Sócrates refiere en primera instancia la respuesta que los heraclíteos atribuían a Homero (cfr. *Teeteto*, 153 D), esto es, que fuera el sol la causa universal: pero agrega que cuando él refirió esta respuesta a otro, éste se le rió en la cara y le preguntó si creía que no existiría más lo justo entre los hombres una vez que el sol se hubiera puesto. "Y como yo insisto para que él diga qué es, pues, me responde que es el fuego mismo; pero esto no es fácil de entender". Es evidente aquí la alusión al "Oscuro" (no es fácil de entender) y a B 16: aquello que nunca se pone, a lo que es imposible, por consiguiente, escapar —que es precisamente el fuego, identificado aquí con la ley universal ineluctable (cfr. Mondolfo, "Dos textos de Platón sobre Heráclito", en *Notas y est. de filos.* 1953). De este testimonio platónico resulta, pues, que la conexión entre *Dike* y πῦρ debía existir ya en Heráclito; de acuerdo, por lo demás, con las funciones de vigilancia atribuidas tanto a la primera

(B 28 y B 94) cuanto al segundo (B 16). Pero en Heráclito, *Dike* no era referida tan sólo a las cosas humanas y al castigo de los artífices y testigos de engaños (B 28), sino también a la vigilancia de las medidas del sol (B 94), es decir, tenía una jurisdicción cósmica universal y se identificaba con ἔρις (B 80) según quien se generan todas las cosas (πάντα). ¿Por qué, pues, si *Dike* no sólo καταλήψεται a los hombres mentirosos, sino también al sol y a todas las cosas, debería el πῦρ ἐπελθόν καταλήψεται πάντα referirse solamente a los hombres, contra la explícita declaración de Hipólito, que probablemente disponía del contexto, perdido para nosotros? Podrá permanecer abierto aún el problema de si ese πάντα signifique todas las cosas tomadas juntas y simultáneamente (τὸ πάν) o bien una por una y sucesivamente; pero la expresión del fragmento (el fuego al sobrevenir abrazará todas las cosas) está evidentemente en favor de la primera interpretación más bien que de la segunda. Y con ello el fragmento, cuya autenticidad resiste a las críticas de Reinhardt y colegas, puede conservar ese valor probativo que le atribuía la sagaz intuición de Zeller.

j. LA CONFLAGRACIÓN

Respecto a la existencia en Heráclito de una teoría del retorno cíclico del cosmos al fuego universal, hemos despejado ya el terreno de dos cuestiones preliminares: la pretendida negación de esa teoría por parte de Platón, y la duda respecto de si los testimonios aristotélicos la afirmen o no. Sobre la base de las discusiones ya desarrolladas, queda excluido que Platón la haya negado, y antes bien resulta más probable que haya hecho alusión a ella, y queda establecido que Aristóteles la afirmó indiscutiblemente. Aun prescindiendo, pues, de Teofrasto (de quien proceden las afirmaciones de Diόg. L. IX, 8 y de Aet. I, 3, 11) no son los estoicos —interesados en encontrar en Heráclito los antecedentes de sus propias doctrinas— los primeros en atribuir al efesio la afirmación de la *ekpyrosis*. Más bien, hay que discutir todavía el argumento de que algunos de ellos, contrarios a la idea de la conflagración, puedan haber denunciado a los partidarios de ésta como autores de una falsificación al haber aseverado su proveniencia de Heráclito.

Este argumento había sido aducido ya por Schleiermacher (*Herakl.*, etc., p. 100) y por Lassalle (I, 236 y II, 128), que habían apoyado su negación de una teoría de la conflagración en Heráclito, también, en un lugar de Plutarco (*De def. orac.* 415 F), al cual después, contra la opinión de Zeller, volvió a asignarle importancia Burnet, *Early Greek Phil.* § 78. Este pasaje de Plutarco había sido

vinculado por ellos con otro de M. Aurel., X, 7, que al hablar de las transformaciones y resoluciones de todas las cosas en sus elementos constitutivos, dice: "de manera que todos estos elementos son reabsorbidos por la razón seminal del Universo, *sea que éste se halle sujeto a conflagraciones periódicas, o renovado en perpetuas alternativas de transformaciones*". Para Marco Aurelio no había en verdad incompatibilidad entre la idea de las transformaciones continuas y la de las catástrofes periódicas, como lo demuestra el otro pensamiento suyo (V, 13) donde dice que "nada impide hablar de transformaciones, aun queriendo admitir que el universo sea regulado por revoluciones periódicas que tienen una duración determinada". Pero como oposición de dos teorías contrarias (más que como posibilidad de un cíclico alternarse de dos procesos) entendieron la alternativa indicada tanto Schleiermacher y Lassalle, que vieron en la teoría de las conflagraciones la estoica y en la de las transformaciones parciales la heraclítea, cuanto Burnet, quien parece reconocer con Zeller que Marco Aurelio en III, 3 ("Heráclito, después de haber discutido durante tanto tiempo en torno a la conflagración del mundo, etc.") atribuía explícitamente a Heráclito la conflagración y por lo tanto cree ver testimoniada en X, 7 una divergencia entre dos corrientes estoicas, una que afirma, la otra que niega la conflagración en la propia cosmología. En la discusión interna de la escuela estoica, precisamente, se halla situado, según Burnet, el testimonio de Plut. *De def. orac.* 415 F, que pone en boca de uno de los personajes de su diálogo, Cleombroto, el siguiente discurso: "de mucha gente estoy oyendo estas cosas, y veo la conflagración estoica aferrarse a las palabras de Hesíodo, así como ha devorado las de Heráclito y Orfeo". Lo cual significaría que los estoicos "conflagracionistas" buscaban apoyo en Hesíodo, Orfeo y Heráclito, y los "anticonflagracionistas" querían sustraer estas autoridades a sus adversarios. Es indudable que el estilo enigmático de Heráclito se prestaba a provocar discusiones interpretativas; pero es evidente que Plutarco aceptaba la interpretación conflagracionista, si se refería también a Heráclito cuando en *De Ei* 9, 389 C establecía la duración respectiva de las dos fases de "saciedad" (conflagración) e "indigencia" (ordenamiento cósmico), atribuyendo nueve meses a la primera y tres a la segunda del gran año. Pero, insiste Burnet, si hubiera habido algún texto decisivo de Heráclito en favor de la conflagración, sus sostenedores lo habrían citado, y es significativo que no lo hayan hecho. El argumento podría también retorcerse, diciendo que si hubiera habido algún texto heraclíteo decisivo *contra* la conflagración, los anticonflagracionistas no habrían dejado de aducirlo, mientras no nos consta que lo hayan hecho. Pero debemos observar más bien que de la mencionada po-

lémica entre las dos corrientes estoicas no tenemos otra noticia que la citada alusión de Plutarco, de modo que no podemos decir si tanto de una parte como de la otra se adujeran en su propio favor textos incontrovertibles de Heráclito, dado que el estilo de éste permitiese su existencia.

Pero, por lo que nos consta (insiste Burnet), estoicos y apologetas cristianos no han sabido encontrar, en apoyo de su tesis, más que dos fragmentos que son en cambio perfectamente inteligibles también en relación con las transformaciones parciales incesantes: B 65 (el fuego exceso y defecto), que es totalmente arbitrario aplicar sólo al fuego que lo ha devorado todo o se ha transformado todo en cosmos; y B 66 (el fuego en su avance juzgará y abrazará todas las cosas) que también puede referirse a procesos parciales sucesivos y nos evoca el avance recíprocamente limitado, del fuego y del agua de περὶ διαίτης que Burnet refiere a Heráclito. En cambio, para él son inconciliables con la conflagración: 1) la idea de las medidas (μέτρα) de B 30 (encendimiento y apagamiento del fuego) y de B 94 (medidas del sol); 2) la metáfora de los intercambios entre oro y mercancías de B 90; 3) el reproche a Homero (A 22 = B 9 a Walzer) de desear el fin de la lucha, que sería el fin del mundo; 4) la atribución de la eternidad al mundo y no sólo al fuego en B 30; y 5) finalmente, la teoría del περὶ διαίτης —que Burnet (seguido por Rey, *La jeun. de la sc. grecque,* 335 *ss.*) considera, con Lassalle y contra Zeller, como espejo fiel de la concepción heraclítea— por la que ni el fuego ni el agua pueden conquistar un dominio universal, completo y exclusivo, porque el fuego, al destruir el agua, perdería su alimento, y el agua, al destruir el fuego, perdería su movimiento, de manera que ni el uno ni la otra podrían conservar su propia existencia. En consecuencia (concluye Burnet) la conflagración, aun cuando durara un solo instante, destruiría la tensión de los contrarios de la que depende el nacimiento de un nuevo mundo, de modo que el movimiento se haría así imposible.

Entre estos argumentos de Burnet (que discutiremos), la apelación al *De victu* hipocrático es juzgada errónea por Reinhardt (*Parmenides,* 169 *ss.*) que señala cómo en la tradición heraclítea no hay una palabra que indique semejante oscilación del mundo entre calor y humedad como de un péndulo que se regule por sí mismo. Pero Reinhardt coincide con Burnet (*Parmen.* 163 *ss.*; "Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes* 1942) al negar la conflagración en Heráclito con otros argumentos. Hipólito, que se la atribuye para encontrar en él la idea de un juicio universal, se inspira en el autor gnóstico (pseudo Simón Mago) de la *Megale Apophasis;* pero de los tres fragmentos que deberían afirmar la idea del juicio universal, B 64 (todo

lo gobierna el rayo) nada tiene que hacer con ella; B 65 (plenitud indigencia) está subordinado a una interpretación estoica; y B 66 (el fuego al sobrevenir etc.), que parece decisivo, es todo él una interpretación que hace Hipólito del καταλήψεται de B 28, dicho de *Dike* que apresará a los que mienten: como Clemente (o su fuente estoica) identificaba a *Dike* con el fuego, Hipólito extrajo de allí su interpretación, que es la misma exégesis estoica testimoniada por Temistio (*Paraphr. Arist.* p. 231, 8 Spengel), el cual dice que Heráclito nos espanta amenazando con la conflagración. En realidad, de Heráclito, para Reinhardt, no está nada más que B 28, e Hipólito no ofrece ninguna prueba nueva, imposible de encontrar en ninguna otra parte; así es como, al caer B 66, cae la única garantía de la *ekpyrosis* en Heráclito. Reinhardt no admite el recurso a Aristóteles: es un error de Zeller grávido de consecuencias buscar la verdad cabal ya expresada en Aristóteles, en vez de elaborarla sobre la base de los fragmentos genuinos, porque Aristóteles, filósofo y no historiador, somete los datos a la propia especulación y hace de Heráclito un físico a quien atribuir la hipótesis de la creación y destrucción del mundo. De él procede Teofrasto, que funda su interpretación sobre B 60 (ὁδὸς ἄνω κάτω) y sobre B 30; a los cuales un estoico tardío (¿Posidonio?) agrega B 65 (κόρος χρησμοσύνη), y su interpretación nos ha sido trasmitida por Filón (*De anim. sacr.* II 442 Mang.) y por Hipólito, que con Clemente interpreta la combustión del mundo como juicio final. Pero la ausencia de una verdadera cosmogonía en Heráclito es confesada por Teofrasto (A 1, 8) cuando dice que nada explica con claridad, y es documentada por Platón que opone, por eso, Heráclito a Empédocles.

Estas tesis de Burnet y Reinhardt, que hemos discutido ya parcialmente en parágrafos anteriores, son aceptadas esencialmente (aunque modificadas y ampliadas) por G. S. Kirk y rechazadas esencialmente por O. Gigon.

Para G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.* 335 *ss.*) la atribución estoica de la *ekpyrosis* a Heráclito procede de Teofrasto, que, desviado por el principio aristotélico de que todo se disuelve en aquello de donde ha nacido, y por la creencia de que la idea del ciclo cósmico fuera común a todos los jónicos, interpretaba B 90, B 30 y B 31 en el sentido cosmogónico de mutaciones periódicas totales. Pero en contra de la conflagración se dan, para Kirk: *1*) el pensamiento resultante de los fragmentos y especialmente la idea heraclítea del *logos* como unidad y lucha de opuestos, que exige su equilibrio: en cambio la *ekpyrosis* significaría destrucción del *logos* y fin del *pólemos* "padre y rey de todo"; 2) la idea de las "medidas" (B 30, 31, 94, etc.) y del intercambio entre fuego y cosas como entre oro y mercancías

(B 90); 3) la afirmación de que *este* cosmos es eterno e indestructible (B 30); 4) la oposición entre Heráclito y Empédocles establecida por Platón (*Sofista* 242 D-E) que excluye una sucesión de estados opuestos en Heráclito; 5) otras consideraciones: *a*) las disensiones entre los estoicos, atestiguadas por Plutarco (*De Def. or.* 12, 415 F *ss.*) y la alternativa propuesta por M. Aurelio X, 7 (donde Kirk, sin embargo, a diferencia de Schleiermacher, Lassalle, Burnet, ve una referencia a Panecio, pero expresada en terminología heraclítea); *b*) la falta de valor probativo de B 66 (mera interpretación de Hipólito), B 65 (donde la identificación de saciedad y hambre con *ekpyrosis* y *diakosmesis* es estoica), B 90 (donde el intercambio entre cosas y fuego como entre mercancías y oro vale también para los intercambios parciales, y no significa que el oro vaya todo hacia una parte y las mercancías todas a la otra), B 10 (donde la frase final no implica periodicidad alternada de uno y todo). Aun rechazando, pues, con Reinhardt, el argumento que Lassalle y Burnet querían derivar del *De victu* (necesidad del equilibrio entre fuego y agua), Kirk concluye contra Zeller, Diels, Gomperz, Gilbert, Brieger, Gigon, etc., por la negación de la conflagración en Heráclito.

La defensa que hace O. Gigon (*Unters. z. Herakl.* 48 *ss.*, 75, 129 *ss.*; *Urspr. d. griech. Philos.* 207-222, 242 *ss.*) de la existencia de la *ekpyrosis* en la doctrina heraclítea, parte de los conceptos que en tal doctrina considera fundamentales. Lo que preocupa a Heráclito (dice) no es la descripción de los procesos físicos, sino la ley de los opuestos, su ser "la misma cosa" en cuanto se permutan el uno en el otro (B 88). Todo (πάντα) es uno (B 50) en cuanto de todos viene lo uno y de lo uno todos (B 10): bajo esta luz se tiene que ver la oposición-identidad entre fuego y cosmos, perfectamente paralela (como observó Joël, *Gesch. d. ant. Phil.* I, 323) a la de día noche, verano invierno, vigilia sueño, vida muerte, que siempre pasan el uno al otro. Así también indigencia saciedad, atributos de πῦρ (B 65), a los que Gigon agrega guerra paz basado en Dióg. L. IX, 8 (Teofrasto). El fuego es los dos opuestos; puede reinar, ora abiertamente, ora invisiblemente; pero no está al lado del cosmos —como quieren Burnet y Reinhardt que hacen de ellos dos masas coexistentes que se equilibran en permutaciones parciales continuas: ello es inconciliable con la eterna identidad cosmos-fuego (B 30). El fuego no se halla en ninguna parte del cosmos como porción visible, porque es de modo invisible el cosmos entero; y por eso se permutan el fuego en el cosmos desplegado y el cosmos en el único fuego. Por lo demás, Gigon, aceptando de Dióg. L. IX, 8, la identificación de la fase cósmica (multiplicidad) con el *pólemos* y de la conflagración (unidad) con la paz, no otorga el debido relieve a

lo que la guerra manifiesta es armonía oculta y la paz aparente es lucha oculta; pero alude a ello quizás al observar que la ὁμολογία significa coincidencia con el *logos*, es decir, con la misma ley de las tensiones opuestas. Así (agregamos por nuestra parte) la misma concordia es discordia, lo convergente es siempre divergente (como confirma Platón en el *Sofista*), y cae la objeción de Burnet de que la conflagración destruiría toda posibilidad de movimiento y lucha.

Otro carácter de la cosmología heraclítea es para Gigon que los conceptos que representan la totalidad del cosmos no son de especie espacial, sino temporal. Heráclito no tiende a la construcción de un todo cósmico intuible, sino a la demostración de una ley unitaria: lucha y unidad de contrarios; *logos* que rige la vida del cosmos y el obrar humano. Pero la ley "según la cual todo acontece" (B 1) se halla en la categoría del tiempo, no del espacio; por eso B 67 describe el cosmos (Θεός) en medidas temporales de día noche, invierno verano, saciedad hambre (que Gigon entiende como estado ígneo y estado cósmico). El cosmos es fuego como el día es noche (B 57), o sea porque se alternan; encendimiento y apagamiento son *tropai* del fuego como del sol (B 6); las medidas (μέτρα) pueden entenderse sólo temporalmente para ambos (B 30 y B 94) y la misma insistencia de B 30 sobre ἀεί y sobre ἀείζωον muestra que también las "medidas" deben ser temporales. En cuanto a B 66 Gigon, contra la demolición de Reinhardt, invoca B 16 que opone el sol que entra en el ocaso al fuego siempre presente y amenazante: por consiguiente, en B 16 y B 66 hay una previsión de alternativas cósmicas a las cuales se les confiere un sentido ético.

Por lo tanto sorprende que Cl. Ramnoux (*Héraclite* etc., pp. 83, 404 *ss.*) ponga a Gigon junto con Reinhardt, Cherniss y Kirk como acordes en eliminar la idea de *ekpyrosis*, atribuyéndole el concepto de que el estado de fuego no sería una fase cósmica temporal, sino sólo un sustrato invisible de las formas visibles: en esto residiría su discrepancia tanto de Kirk, que considera el fuego una de las tres masas o formas visibles permanentes, en intercambios recíprocos siempre equilibrados, como de Cherniss, que se plantea el problema de cuál sea el privilegio del fuego, y lo resuelve en el sentido de que habría un "valor-fuego" de todas las cosas. Lo cual lleva a Mlle. Ramnoux a B 90 (parangón con los intercambios entre oro y mercancías) y le hace llegar a la conclusión de que, como en Éfeso, centro comercial y santuario, había una economía de tesaurización (oro encerrado en las arcas) y una de circulación (moneda líquida), así habría para Heráclito un fuego invisible y uno circulante, y el invisible se balancearía con las formas circulantes como la reserva de oro en las arcas se balanceaba con la moneda y las mercancías en

circulación; pero no habría nunca un estado de fuego sino como amenaza sobre el horizonte.

Por el contrario, una afirmación explícita del ciclo periódico (μέτρα-μέτρα) de conversión del fuego en cosmos y de devoramiento del cosmos por parte del fuego, aparece en M. Marcovich ("Ensayo de reconstr. e interpr. del sistema de Heráclito", en *Episteme,* Caracas 1957), que defiende además en forma persuasiva la autenticidad de B 66 (*On Heraclitus fr.* 66 *DK,* Mérida 1959), pero excluye, como vimos anteriormente, que pueda constituir un argumento en favor de la *ekpyrosis.*

A mi parecer, el problema de la existencia de una teoría cosmogónica y cíclica (generación y disolución del cosmos) en Heráclito debe ponerse en relación con las tradiciones correlativas del pensamiento griego. Las teogonías anteriores al surgimiento de la filosofía planteaban ya en forma mítica el problema cosmogónico, y acaso, con la idea de que la potencia primigenia (Caos, Noche) quedara después confinada en la periferia del cosmos en función de extremo continente, incluían también la amenaza de una reabsorción del cosmos en su principio (cfr. mi *L'infinito nel pens. dell'ant. class.* 56 *ss.*). Claro es que la idea de una génesis del cosmos es universal hasta Aristóteles, y la teoría de un ciclo de formación y disolución aparece ya en Anaximandro como después en Empédocles y en los atomistas: y la idea de las catástrofes periódicas (aunque sean limitadas a la esfera sublunar) ligada al gran año está tan difundida que aparece también en Platón —quien generaliza en *Timeo* 22 *s.* y *Critias* 109 *s.* los mitos de Fetontes y Deucalión y desarrolla en *Leyes* 676 *ss.* la teoría relativa— y en Aristóteles (*Protr.* fr. 8 Walzer, *De philos.* fr. 8 W., *De caelo* 290 b, *Meteor.* 339 b, *Metaph.* 1074 a, *De anim. mot.* 699 a, *Polit.* 1268 *s.* y 1329 *s.*), en Teofrasto (polémica con Zenón), Dicearco (*De destruct. homin.*), además de los estoicos sostenedores de la periódica conflagración y de los epicúreos que vuelven a atribuir a cada uno de los infinitos mundos un ciclo de formación y disolución (cfr. mi libro *La comprens. del sogg. um.* etc., parte IV, cap. III). ¿Puede considerarse que a semejante esfera de ideas fuera completamente extraño Heráclito, a quien se reconoce sin embargo la idea del gran año? La respuesta no puede darse *a priori*: debe fundarse en testimonios y fragmentos.

Respecto de los testimonios, prescindamos de los sospechosos (estoicos y dependientes) y también de Teofrasto: atengámonos a Platón y Aristóteles. Platón, como hemos visto ya, no ofrece el pretendido apoyo a la tesis negativa: al testimoniar en *Soph.* 242 que para Heráclito siempre coinciden y dominan juntas las fuerzas antagonistas de unión y separación (que Empédocles, en cambio,

separa y hace dominar por turno) y que por consiguiente siempre el divergente converge, nos dice lo que sabemos a través de los mismos fragmentos heraclíteos donde *pólemos* es padre de todas las cosas (B 53) y *eris* (B 90) es la fuerza generativa universal (esto es, idéntica a *eros*), y el divergente converge (B 8 y B 51) y el convergente es divergente (B 10), y el dios es *pólemos* y *eirene* a un tiempo (B 67) y toda realidad —y el fuego más que cualquiera otra— es unidad de tensiones opuestas (B 51). Pero el mismo Platón, en *Crat.* 412 *ss.*, alude también a la identificación heraclítea del fuego con el principio de justicia, es decir, a la atribución al fuego no sólo de la función de causa universal por la que todo se genera, sino también de las funciones universales e ininterrumpidas (porque no se pone nunca) de vigilancia y juicio de todas las cosas: esta alusión a B 16 y B 66 anticipa pues la identificación de Clemente y de Hipólito entre fuego y *dike* y permite atribuir al fuego una función de administrador universal de justicia (la de *Dike* en B 28 y B 94) sin necesidad de doblegar esta interpretación al significado cristiano que le dan Clemente e Hipólito. En cuanto a Aristóteles, no tengo más que remitirme a mi artículo de *Phronesis* 1958, "Evidence of Plato and Aristotles relating to the Ekpyrosis in Heraclitus", y al estudio precedente sobre "Aristóteles y la conflagración", donde he demostrado su repetida afirmación al respecto y refutado todas las objeciones sobre el particular. Bastan estos dos testimonios de autores que tenían indudablemente a su disposición el texto heraclíteo y no tenían al respecto ningún interés de escuela, para brindar un balance absolutamente activo, aun renunciando a todos los testimonios posteriores.

Quedan los fragmentos: los que se aducen en contra y los que se aducen en favor. En contra son —para Burnet y Kirk— A 22 Diels = B 9 a Walzer (reproche a Homero), B 30 (eternidad del cosmos e idea de medida renovada en B 31 y B 94), B 90 (metáfora de los intercambios entre oro y mercancías), B 53 (*pólemos* padre y rey de todas las cosas). Comencemos por el primero: A 22 = B 9 a. El objetar a Homero la contradictoriedad de su voto por la desaparición de la lucha, que significaría desaparición justamente de lo que él quería salvar (esta vida y este mundo) es una confutación *ad hominem* que no podía sustituirse con el argumento de la conflagración, tanto más que ésta no significa en modo alguno cesación de la lucha, porque el fuego que genera el cosmos, es decir, toda la multiplicidad de los opuestos, es por excelencia el convergente divergente, la unidad de las tensiones opuestas, la identidad de guerra y paz; y no es en modo alguno la paz pura, como erróneamente se interpreta la afirmación de Dióg. L. IX, 8. Éste llama guerra al pro-

ceso o a la fuerza divisoria que lleva a la generación de las cosas, paz al proceso o a la fuerza unitiva que lleva a la conflagración, pero no los dos estados opuestos de cosmos y fuego, donde la lucha manifiesta es armonía invisible y la paz aparente es lucha oculta. Con ello se da respuesta también a la otra objeción de Kirk: que la *ekpyrosis* significaría el fin del "*pólemos* padre y rey de todas las cosas" y por ello estaría excluida por B 53: la paz de la conflagración es una misma cosa con la guerra; el fuego es unidad de tensiones opuestas y por eso precisamente puede generar el cosmos. Kirk está obligado a negarle esta función de principio generador del cosmos con todas sus oposiciones.

Veamos B 30. La afirmación de una existencia eterna de este ordenamiento cósmico, opuesta a una presunta creación suya, se obtiene en B 30 poniendo un punto después de la fórmula "siempre fue, es y será", sin tomar en cuenta la advertencia de Aristóteles (*Rhetor.* 1407 b) sobre la dificultad de interpuntuar los escritos de Heráclito. La interpuntuación obedece a la idea preconcebida de querer encontrar en B 30 una afirmación de la eternidad del actual orden cósmico; pero el dar por medio de ella un puro significado existencial a los tres verbos es menos legítimo que mantener en ellos el sentido copulativo, de la unión del sujeto cosmos con el predicado "fuego siempre viviente". Al negar la idea común de una creación del mundo por obra de un poder exterior trascendente, es más natural y probable que Heráclito le oponga la idea de la mismidad del mundo con el principio generador, esto es, de una autoformación debida a la potencia inmanente del fuego viviente. Esta posición es más coherente con la cosmovisión dinámica de Heráclito, para quien la realidad es todo un proceso de mutaciones y no una estática permanencia inmutable. Por otra parte, la separación que se quiere crear entre las dos partes del fragmento, mediante el punto divisorio, no destruye la ligazón entre ellas y no puede prescindir de la necesidad de atribuir al fuego siempre viviente una función de predicado del cosmos, por lo que los tres verbos recuperan su sentido copulativo junto al existencial. Y queda además el problema de la calificación del cosmos como "el mismo para todas las cosas", que si pertenece al texto heraclíteo (como sostienen Diels y otros), indica que la palabra cosmos no significa aquí el orden actual sino la totalidad de lo existente.

En lo que respecta a las "medidas" (μέτρα), pueden entenderse o en el sentido de B 94, es decir, temporal, o en el del μετρεῖται de B 31, que es cuantitativo o espacial. Pero en este segundo caso, como está explicado en B 31, la ley de la medida significa que lo que cambia mantiene en la mutación la misma cantidad que tenía antes:

en el caso del fuego, pues, que tanto cuanto se enciende en un momento, tanto se apaga en la fase sucesiva, y a la inversa; por consiguiente, si es parcial un proceso, también lo es el otro, si es total el primero, es total también el segundo. Sólo esto puede significar la analogía con B 31, y no la simultaneidad equilibrada del encendimiento y del apagamiento, que por eso podrían ser sólo parciales. En cambio, en el otro caso (analogía con B 94), la medida temporal no puede significar más que el alternarse periódico de tiempos fatalmente predeterminados, que han visto los antiguos intérpretes como Alejandro y Simplicio, los cuales disponían quizá, para su interpretación, de otros elementos que nos faltan a nosotros. Pero también nosotros tenemos, en favor del significado temporal de las "medidas", el hecho puesto de manifiesto por Gigon, de que el fragmento está totalmente orientado hacia la consideración del aspecto temporal, enumerando los tres tiempos (pasado, presente y futuro) cuya suma y continuidad constituye la fórmula de la eternidad, e insistiendo en el ἀεί y en el ἀείζωον; por consiguiente, también al mirar las alternativas del encendimiento y del apagamiento del fuego debe casi ciertamente mantenerse el mismo ángulo visual. Por otra parte, la interpretación sostenida especialmente por Kirk, de μέτρα en el sentido de equilibrio constante, por el cual el cosmos permanece eternamente igual a través de los desplazamientos locales y de los cambios parciales, no tiene en cuenta el hecho de que Heráclito presenta siempre sucesiones de desequilibrios opuestos (día-noche, verano-invierno, etc.), que para él no son fenómenos locales, terrestres, sino que afectan a todo su cosmos, el que está todo o iluminado por el día o sumergido en la noche. Antes bien, para Heráclito todo el devenir, en cuanto es paso de un opuesto al otro, es una sucesión incesante de desequilibrios, y no podría verificarse sin ruptura del equilibrio inmovilizante. Sin embargo, el proceso cíclico por el que se alternan día y noche, verano e invierno, no menos que vigilia y sueño, vida y muerte, etc., mantiene la permanencia de la realidad a través de su misma mutación. El mismo punto de vista cíclico vale también para la oposición fuego-cosmos, o uno-todos; cada uno de los dos contrarios desemboca en su opuesto (B 10) y por eso se identifica con él (B 50), porque la identidad (ταὐτό) consiste para Heráclito precisamente en la permutación recíproca (B 88), como con razón señala Gigon.

De manera que B 30 no vale más que A 22 (B 9 a) y B 53 como argumento contra la idea de la conflagración. Y mucho menos válido es B 90, que parangona la permutación entre el fuego y las cosas al intercambio entre el oro y las mercancías. El hecho mismo de hablar de oro y no de moneda en general (νόμισμα) o bronceada

*(χαλκός), muestra que Heráclito no se refiere a los intercambios menudos de la vida cotidiana, sino a operaciones de importancia. Y justamente Cl. Ramnoux (*Héraclite*, p. 404) invoca a este respecto las experiencias de Heráclito en el Éfeso de su tiempo, que era una gran ciudad de peregrinaciones al santuario de Artemisa y un gran puerto de armadores. Y precisamente los peregrinos daban a los sacerdotes del templo todo el oro que llevaban consigo a cambio del servicio que pedían al santuario, y los importadores vendían en el mercado todas las mercancías que traían en sus naves desde la cuenca del Mediterráneo a cambio del oro de los adquirentes del interior. Había sin duda, como señala Ramnoux, el doble proceso del atesoramiento del oro en las arcas y de su circulación; pero en los intercambios típicos (del santuario o del mercado de importación) el hecho que más llamaba la atención era la transferencia total: permuta de todo el servicio o de toda la mercancía importada por todo el oro disponible de los clientes. Con la vista puesta en estos procesos económicos, Heráclito, aun sin excluir intercambios parciales, debía pensar sobre todo en cambios totales; y por eso precisamente enfrenta el fuego o el oro en su unidad, por una parte, y las cosas y las mercancías en su totalidad (τὰ πάντα, ἁπάντων, χρήματα) por la otra. Es siempre la relación entre uno y todos de B 10 (ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, de todas las cosas lo uno, y de lo uno todas las cosas).

Para una adecuada interpretación de B 90 puede servirnos una confrontación con Platón, *Leges* VII, 849 E, que refleja la fórmula heraclítea, pero con muy diverso entendimiento: "se cambia la moneda (νόμισμα) con los bienes y los bienes (χρήματα) con la moneda". Heráclito usa χρυσός (la sustancia que representa por sí misma el valor, y que por lo tanto resume en su unidad todos los valores) como paralelo de πῦρ, sustancia universal que genera y constituye todas las cosas. Cuando esta finalidad y exigencia de un paralelo entre las *dos sustancias* desaparece, en Platón, que tiene en vista sólo un problema económico sin relación con el cosmogónico, ya no es más el *oro* lo que se nombra, sino la *moneda acuñada* que tiene curso legal, es decir el νόμισμα.

Con esto los fragmentos aducidos como decisivos contra la conflagración se revelan desprovistos de validez en ese sentido. Los que se citan en favor trasuntan, sin duda, la característica del estilo de Heráclito, que él mismo parangonaba (B 93) con el modelo del oráculo délfico, que no dice ni oculta, sino alude; y a ello se agrega el estado mutilado en que nos han llegado los fragmentos. Sin embargo, para negar que B 31 se refiera a un proceso cosmogónico, con su doble camino hacia arriba y hacia abajo, hay que descuidar el

hecho de que presenta cambios repentinos (τροπαί) de masa, con el nacimiento del mar (no simplemente del elemento húmedo) del fuego y la transformación sucesiva de esta masa marina mitad en tierra y mitad en *prestér*, y el sucesivo nuevo proceso de licuefacción total (es decir, como se dice explícitamente, en la medida misma en que antes se había solidificado) de la tierra en mar, a la que probablemente debía seguir (en el texto que la cita de Clemente interrumpe en este punto) el resto del camino ascendente del regreso al principio. La oposición de κόρος λιμός (saciedad hambre) (o bien χρησμοσύνη) de B 65 y B 67 no representa sólo el contraste de tensiones opuestas simultáneas, sino, como indudablemente en B 111, la sucesión de dos estados contrarios; y el rechazar como estoica la interpretación de Hipólito, que identifica lo uno con la conflagración que todo lo devora y lo otro con la generación del cosmos que es vaciamiento de estado ígneo, sólo podría sostenerse a condición de que no existiera ningún elemento de confirmación. Pero aun sin insistir en otros elementos ya aducidos por Gigon, podemos volver a considerar con Zeller como decisivo B 66: "el fuego al sobrevenir juzgará y apresará todas las cosas", cuya genuinidad ha sido rehabilitada con pruebas indiscutibles, y no solamente en parte (como hizo Gigon) sino en su totalidad, por M. Marcovich, contra la crítica demoledora de Reinhardt. Pero, sobrepasando la conclusión de Marcovich, que atribuye al fragmento sólo un significado humano y excluye que sea un argumento en favor de la *ekpyrosis*, debemos reconocerlo precisamente como tal, y rectificar y completar su interpretación, aproximando B 66, junto con B 16, a las indicaciones platónicas de *Cratilo* 412 (cfr. mi artículo "Dos textos de Platón sobre Heráclito", en *Not. y est. de filos.* 1953), que atestiguan la identificación heraclítea del fuego que nunca se pone con *Dike* que todo lo vigila y castiga. *Dike* vigila y castiga no sólo a los hombres (B 28) sino también al sol (B 94), en una palabra, a todas las cosas; o sea, es *Dike* cósmica, como lo era ya en Anaximandro. El fuego-*Dike* que apresará todas las cosas (πάντα) no puede, pues, significar otra cosa que la conflagración universal, que nos resulta testimoniada en Heráclito por Aristóteles y confirmada por Platón en la valiosa ayuda que nos presta para la interpretación de B 16 y B 66.

k. LA OPOSICIÓN SACIEDAD-HAMBRE

Contra Zeller, que aceptaba la interpretación de Hipólito sobre la oposición saciedad-hambre, se han alineado los negadores de la conflagración en Heráclito. Burnet (*Early Greek Philos.* § 78) sostuvo

que la frase se entiende perfectamente como afirmación **de la identidad** entre uno y múltiple y de la coincidencia de los opuestos afirmada en B 67: los dos opuestos no se alternan, sino que son simultáneos. Y es muy artificial (agrega Burnet) interpretar el exceso en el sentido de que el fuego haya devorado todo el resto, y el defecto en el sentido de que todo se haya transformado en mundo. Reinhardt (*Parmenides*, 164 ss.) observa que de índole heraclítea sólo nos han sido trasmitidas las dos palabras χρησμοσύνη κόρος, y que todo lo demás es interpretación estoica (como resulta de Philo, *De anim. sacr.* II, 242, Mang.): y el problema que se plantea es de si semejante interpretación es o no justa, cosa que Reinhardt niega.

En cambio la considera justa Gigon (*Untersuch.* 49 ss.) que entiende que este par de opuestos es el primero de una serie predicada del fuego, y que, basándose en Dióg. L. IX, 8, es posible recuperar el segundo: *pólemos-eirene* (lo cual es aceptado por Walzer, *Eraclito B 65*). Son todos opuestos cósmicos que el fuego une en sí y en los que se divide; de aquí a la explicación estoica el trecho es breve. χρησμοσύνη es la época cósmica en la que no hay fuego visible, porque todo se ha trasmutado en todas las cosas; κόρος es la época opuesta en la que todo se ha llenado del fuego que lo ha retomado todo en sí: con singular antropomorfismo las épocas cósmicas se expresan en las esferas humanas de la riqueza y de la pobreza; se introduce una tensión humana en el devenir cósmico, tal como ocurrió ya en Anaximandro con la injusticia y la expiación. El fuego está por encima de los opuestos como ἀρχή, que es al mismo tiempo causa primera (en la unidad) y sustrato (en la simplicidad): en esto Heráclito se mantiene en la tradición milesia.

A esta interpretación de Gigon se opone Kirk (*Cosm. Fragm.* 357 ss.) que admite, sin embargo, en el fragmento heraclíteo (p. 361 n.) una referencia a la metáfora anaximándrea de la usurpación y de la expiación. Pero según él eso no está referido al fuego universal, sino a las tres masas cósmicas (fuego, agua, tierra) y a su constante conflicto y equilibrio; por eso rechaza el sujeto πῦρ dado por Hipólito y aceptado por Gigon y Walzer. Tampoco en la interpretación de Gigon (dice Kirk) podría el fuego ser él mismo saciedad y privación: pues sólo podría decirse que hay saciedad de fuego si todo arde, y hay privación de él si una parte se cambia en cosmos. Pero, admitiendo una referencia a las *tropai* de B 31, la *saciedad* describiría al mundo como un todo que es esencialmente fuego aun si algunas medidas se han extinguido en mar y tierra; y la *privación* describiría la misma situación desde el punto de vista del fuego puro no extinguido, al que le faltan las partes transformadas en mar y tierra. O bien, admitiendo un alternarse de las dos situaciones, la

falta puede referirse a las medidas que deben ser restauradas, por ejemplo a una porción de mar que se cambia en tierra, y el *exceso* puede indicar un estado en el que la masa del mar ha crecido demasiado por la extinción en él de parte del fuego, y por consiguiente, medidas equivalentes deben cambiarse en tierra. El mismo Kirk, sin embargo, advierte sobre el carácter "especulativo" de estas ingeniosas interpretaciones suyas, dirigidas a excluir que saciedad y privación quieran describir alteraciones cosmogónicas periódicas, antes bien que las alteraciones cosmológicas constantes. Pero una vez que admite que se trata —como en la usurpación y expiación de Anaximandro— de situaciones alternas, es arbitrario rechazar la declaración de Hipólito de que ellas pertenecen al fuego: sustituir éste por las tres masas cósmicas no sólo carece de toda base en los fragmentos y en la doxografía, sino que es contrario a la característica de Heráclito de atribuir las parejas de opuestos a un único sujeto considerado en sí mismo, y no a una multiplicidad de sujetos considerados en su relación recíproca. Este sujeto único, que en B 67 es Dios, es indicado por Hipólito para B 65 en el fuego: "llama lo mismo (fuego), etcétera". Llamar al fuego "saciedad-hambre" significa en Heráclito afirmar que a él le son inherentes las tensiones opuestas: la de gozar de la propia plenitud ígnea (unidad) y la de cansarse y privarse de ella cambiando de estado (multiplicidad): por esta doble tensión interior el fuego puede alternadamente apagarse transformándose en cosmos, y reencenderse en la conflagración. Tal como dice Gigon (*Ursprung*, etcétera, pp. 210 *ss.*), el κόρος es una sobreabundancia que encierra en sí misma la tendencia a caer; la χρησμοσύνη indica la necesidad, la ansiedad del estado opuesto: como en las alternativas humanas de riqueza y de pobreza. La indigencia puede servir como expiación por la injusticia del κόρος, pero al mismo tiempo es exigencia de retorno a él; y es probable que a sus alternaciones se les aplicara el concepto de "destino", análogo al de "necesidad" de Anaximandro.

Ésta me parece la interpretación más legítima y simple de B 65.

1. EN TORNO AL GRANDE AÑO EN HERÁCLITO

La conexión entre las dos ideas del grande año y de la periódica conflagración en Heráclito, sostenida por Zeller en contra de Lassalle y aceptada después por Diels (*Herakl.* y *Fragm. d. Vorsokr.*), por Brieger (en *Hermes* 1904), por Doering (I, 92 *ss.*), etcétera, fue rechazada por Burnet (*Early Greek Philos.* § 77) que, al igual que Lassalle, negaba la conflagración universal en Heráclito. Pero reconociendo, contra Lassalle, cuán anacrónico fuera hablar de átomos en

Heráclito, Burnet recurrió a la idea de las "medidas" (μέτρα) mencionadas en B 30, B 31, B 94, e interpretadas por él en sentido espacial: cada porción del fuego universal cumpliría por cuenta propia el ciclo de transformación —de fuego a tierra (camino hacia abajo) y de tierra a fuego (camino hacia arriba)— y emplearía el tiempo que constituye el grande año. Éste, pues, no sería único para todo el universo (como quería Zeller) con un mismo comienzo y un mismo fin válidos para toda la realidad cósmica. Mas, aun teniendo igual duración para todas las "medidas", tendría un comienzo y un término particular distinto para cada una de ellas; precisamente como el grande año escatológico (ciclo de las trasmigraciones del alma) en las teorías de Empédocles, Platón, etcétera, aun teniendo la misma duración en todos los casos, tiene un comienzo y un término particular para cada una de las almas. De acuerdo con Adam (ed. de Platón, *Rep.* II, 302 *ss.*), que ponía de relieve el paralelismo entre períodos humanos y períodos cósmicos en Platón, Burnet retoma la idea de Tannery de la relación entre microcosmos y macrocosmos incluida en la idea heraclítea del grande año; y encuentra su confirmación en Aristóteles, *De caelo* 279 b–280 a, que parangona el ciclo celeste en Heráclito y Empédocles con el ciclo humano, del niño que se convierte en hombre y del hombre que se vuelve niño en la generación: probable alusión a la tradicional creencia griega según la cual el abuelo vuelve a aparecer en el nieto (cfr. Dieterich, *Mutter Erde*, 2ª ed., pp. 23 *ss.*). Sin embargo, el ciclo celeste de que habla Aristóteles concierne a todo el cosmos unitariamente, y no a las porciones particulares del principio universal tomadas separadamente; por otra parte, es discutible la interpretación, adoptada por Burnet, de los *metra* heraclíteos en el sentido de porciones. El mismo Burnet (señala Kirk, *Cosm. Fragm.* 301) reconoce que es muy difícil que a cada porción de materia le fuera atribuida semejante persistencia de individualidad a través de los cambios, como para conferirle un ciclo propio.

Reinhardt (*Parmen.* 183 *ss.*; "Heraklits Lehre vom Feuer", en *Hermes* 1942) que niega, como Burnet, la conflagración, distingue tres especies de grande año, agregando al cosmológico y al escatológico, el astronómico. Este último reduce a un mismo denominador, con cálculos exactos, los tiempos de rotación de los planetas y de las estrellas fijas. Pero Censorino (18, 10; cfr. A 13) lo confundió con el año cosmológico que tenía, por invierno, el diluvio universal, y por verano, la conflagración: fantasía astrológica babilónica, introducida en Grecia por Diógenes de Babilonia, que formaba el grande año de casi 4 millones de años solares, multiplicando por 360 el número de Heráclito. Aecio y Censorino (dice Reinhardt) aceptaron la ten-

tativa de absorber las generaciones de Heráclito en la conflagración universal; en cambio, Plutarco (*De def. orac.* 11) reaccionó contra ella: y con razón, según Reinhardt, porque el grande año heraclíteo no era cosmológico, sino escatológico; es decir, sus 10 800 años eran, como los 30 000 de Empédocles y los 10 000 de Platón, la duración del trayecto que debe recorrer el alma para volver al punto de donde ha venido y llegar a la condenación o bien a la beatitud eterna. Por lo tanto, Heráclito habría tomado del orfismo la idea de un ciclo fatal concerniente al macrocosmos y al microcosmos; los cuales tienen ambos igualmente dos ciclos, uno menor y otro mayor, por los que logran unir el fin con el principio: la naturaleza tiene el ciclo del día y el del año (360 días); el alma humana tiene el ciclo de la generación (30 años) y el del grande año (360 generaciones). Así es como se revelaría para Heráclito la universal "ley común", clave del secreto de los secretos. Diógenes de Babilonia en cambio, para utilizar a Heráclito en favor de la astrología babilónica (con Orfeo y Hesíodo), habría confundido el grande año escatológico con el cosmológico.

Es evidente en esta ingeniosa construcción de Reinhardt, dirigida a encontrar en Heráclito un paralelismo entre macrocosmos y microcosmos, con la idea de una ley cíclica común a ambos, una grave desproporción entre los respectivos ciclos: los del macrocosmos quedan reducidos a las pequeñas medidas del día y del año solar, los del microcosmos, en cambio, asumen las proporciones mucho mayores de la generación y del grande año (escatológico). Por el contrario, en Aristóteles (*De caelo*, 279 b–280 a), invocado por Burnet para el paralelo que hace, a propósito de Heráclito y de Empédocles, entre el ciclo humano y el cósmico, los dos términos de la comparación tienen proporciones cronológicas muy diferentes: para el microcosmos, el pequeño ciclo de la *generación* (de niño a hombre y de hombre a niño), para el macrocosmos, el gran ciclo de la formación y disolución del mundo. Reinhardt, al repudiar este gran ciclo como perteneciente a la astrología babilónica, no tenía en vista, de períodos con dimensiones análogas a él, más que el grande año astronómico; pero no podía atribuirlo a Heráclito, que estaba completamente al margen de observaciones exactas, o registros y cálculos astronómicos. Y el mismo ciclo escatológico, que en Aristóteles, *loc. cit.*, no se menciona, Reinhardt no piensa ponerlo en relación con fragmentos heraclíteos como B 14 (amenaza del fuego a los secuaces de los cultos báquicos y mistéricos), y menos aún con B 66 (el fuego apresará todas las cosas) cuya autenticidad niega: de manera que el recurso al año escatológico queda privado de fundamento.

B 66 es mencionado, en cambio, por Gigon (*Untersuch.* 75) como

fragmento en el que se ponen en contacto los dos mundos de la escatología y de la cosmología; pero atribuye al fragmento un sentido escatológico, y para la crítica a la tesis de Reinhardt (pp. 71 *ss.*) parte de otro punto de vista. Pone de relieve la diferencia que hay entre los números *órficos* de Empédocles y de Platón, dotados de un fundamento místico y arbitrario, y el número de Heráclito basado en hechos naturales observables: 1) la generación humana, cuyo ciclo es mitad camino hacia arriba (de niño a hombre apto para engendrar) y mitad camino hacia abajo (regreso del abuelo en el nieto); 2) el número de días del calendario griego. No hay escatología; sin embargo, es cierto que si Heráclito hubiera hablado claramente del grande año como distancia entre dos conflagraciones, no habría sido posible la discusión de Plutarco, *De def. orac.* 415 D. Es preciso entonces tomar otro punto de partida, y precisamente la idea del tiempo que aparece en la literatura griega arcaica (cfr. H. Fraenkel, *Die Zeitauffassung in d. frühgr. Liter.*, 1931, ahora en *Wege u. Formen frühgr. Denkens*, München 1955) comenzando por Ferécides y Anaximandro: el tiempo como potencia divina primordial y principio de legalidad en la naturaleza. Así, en Heráclito, está vinculado con el destino (εἱμαρμένη: cfr. A 1, 7; A 5; A 8; B 137), esto es, pertenece a la cosmología, tal como lo confirma la imitación de Escitino (C 3, fr. 2): Heráclito debe haber hablado justamente de una ley cíclica del tiempo, representada por el ciclo de la *geneá* para el microcosmos, y por el ciclo mayor, de la alternativa de cosmos y fuego, para el macrocosmos.

Este contraste entre la interpretación de Zeller y Gigon, por una parte, y la de Burnet y Reinhardt, por la otra, muestra con cuánta razón G. S. Kirk (*Cosm. fragm.*, p. 301) reconoce que admitir o no la posibilidad de que el ciclo heraclíteo de 10 800 años representara el curso del tiempo entre una conflagración y la otra, depende de la opinión que se tenga sobre el problema acerca de si Heráclito creyera o no en la conflagración. No son dos problemas independientes, sino un mismo y único problema: por su parte, Kirk cree firmemente que los fragmentos heraclíteos y la doxografía no influida por los estoicos se pronuncien contra la atribución de semejante idea a Heráclito; y por consiguiente, aun criticando y rechazando las conclusiones a que llegan Lassalle y Burnet (que entienden arbitrariamente la idea de "medida" de B 30 en el sentido de que cada porción de materia está sometida a cambios iguales), adhiere sustancialmente a la solución de Reinhardt, apoyándola en la preferencia heraclítea demostrada por H. Fraenkel ("A Thought Pattern in Heraclitus", en *Am. J. Phil.* 1938; ahora en *Wege u. Formen* citado) para el tipo de prueba proporcional. En este caso,

dice, la probable forma de proporción requiere que el ciclo de 10 800 no se halle conectado con un cambio físico general, pero sí con un cambio exclusivamente antropológico.

Están implicados aquí tres ciclos conocidos: *1)* el ciclo humano de la generación (30 años); *2)* el más breve ciclo natural (día); *3)* el más largo ciclo natural (año de 360 días); y la proporción deduce de ellos el cuarto término $x(1:360 = 30:x)$, es decir, el grande año (10 800) que no puede ser referido, por lo tanto, a un ciclo natural, sino solamente a un ciclo humano. Éste sería el tiempo que necesita un alma humana para volverse *daimon* (cfr. Kirk, "Heracl. a. Death in Battle", en *Am. J. Phil.* 1949) como parece confirmado por el hecho de que el contexto de Plutarco, *De def. orac.* 11, concierne al tiempo que necesita un alma para volverse heroica, demónica o plenamente divina.

Debemos repetir respecto de Kirk lo que hemos observado respecto de Reinhardt: que es poco verosímil que Heráclito atribuyera al macrocosmos como máximo un ciclo de un año solar, inferior al mismo ciclo humano de la *geneá*, y que no pensara también para el cosmos en un ciclo mucho mayor, como el de la injusticia y expiación cósmica de Anaximandro, renovado en el ciclo de generación y disolución cósmica de Empédocles y los atomistas, y conservado aún en las grandes catástrofes periódicas de Platón y Aristóteles. A Kirk le parece curioso e ininteligible que Burnet evoque el pasaje de *De caelo* donde Aristóteles pone en relación la idea del ciclo cósmico de Heráclito y Empédocles con el ciclo humano de la generación; pero no es por cierto menos legítimo que recurrir, como hace él, a Plutarco. Y el hecho de deducir de un concepto riguroso de proporción que, si los primeros dos términos se refieren a ciclos naturales y el tercero a un ciclo humano, también el cuarto deba representar un ciclo humano, supone en Heráclito un rigor lógico y matemático que no se tiene el derecho de atribuirle. Además, si en Heráclito existe la idea de que la muerte en la batalla transforme al hombre en héroe o demonio, ningún dato nos autoriza a pensar que para él éste fuera el término final de un largo ciclo de reencarnaciones, como en Píndaro (fragm. 133) y Empédocles (fragm. 147). En cambio, es muy distinta la situación en lo que respecta a la idea de la conflagración, que se apoya (como creo haber demostrado ya) en valiosos testimonios y en fragmentos heraclíteos; por eso creo legítimo concluir que el grande año de Heráclito debe entenderse como ciclo cósmico y no escatológico.

CAPÍTULO QUINTO

El alma y el conocimiento

a. LOS LÍMITES DEL ALMA Y SU LOGOS

En la forma en que lo da Diόg. L., IX, 7, el fragmento B 45 dice: "Los límites del alma no podrías encontrarlos por más que anduvieras recorriendo todos los caminos, tan profundo tiene ella su *logos*." Bywater, considerando las últimas palabras, relativas a la profundidad del *logos*, como un agregado de Diόg. L., las excluyó del fragmento en su edición. Wilamowitz (en *Hermes* 1926) consideró además como una glosa la palabra ἐπιπορευόμενος (recorriendo) y la sustituyó con ἰών, que Diels (seguido por Walzer y Kranz) aceptó, apoyándose en Píndaro, *Pyth.* 10, 29, pero manteniendo ἐπιπορευόμενος y todo lo demás; y con él, la mayor parte de los críticos que han discutido e interpretado el fragmento. Tal como lo destaca Cl. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 119 y 416 *s.*), contra la aceptación de la frase final sobre la profundidad del *logos* está el hecho de que Tertuliano, *De an.* 2, no muestra conocerla al citar el fragmento: *terminos animae nequaquam invenies omnem viam ingrediens;* pero en favor de su aceptación está el texto de Hipólito, V, 7, probable alusión a este fragmento, que dice: "el alma es difícil de encontrar y difícil de comprender"; difícil de encontrar, comenta Ramnoux, porque no tiene límites; difícil de comprender, por la profundidad de su *logos*. Si, por lo tanto, esta última frase fuera una glosa, debería pertenecer a la época de Heráclito y haber sido formulada por alguno que conociera la expresión heraclítea del λόγος ψυχῆς que se acrecienta por sí mismo (B 115). Con la casi totalidad de los críticos, puede aceptarse pues por entero la cita de Diόgenes Laercio.

Pero queda el problema del significado del fragmento. ¿De qué alma se habla? Brieger (en *Hermes* 1904, p. 210 n. 1), Kühnemann (*Grundl.* p. 34, 4) y Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909, p. 174 y *Griech. Religionsphilos.* p. 67) creen que se trata del alma universal que (dice Gilbert) llena todo el mundo, cuyos confines son inalcanzables para los hombres. Esta interpretación la excluyen tanto Nestle (en *Philol.* 1906, p. 376) como Diels (*Heraklit*, 2ª ed., p. 27), quienes creen que se trata del alma individual, cuya esencia racio-

nal o ley (*logos*) tiene por lo demás sus raíces en el eterno *logos* que penetra todo el universo, de manera que llega a los confines del todo. Cl. Ramnoux (*op. cit.* 119 *ss.*) al poner B 45 en relación con B 115, que habla de un *logos* del alma que se acrecienta por sí, no excluye (p. 132) que semejante λόγος ψυχῆς se aplique no tan sólo a los hombres, sino a todas las cosas o a todos los seres, o sea (p. 417) a la energía vital o psíquica que anima todas las cosas en la naturaleza, dado que Diógenes Laercio, poco antes de citar B 45, había dicho que para Heráclito "todas las cosas están llenas de almas y de demonios". Con lo cual se volvería al alma universal; pero, dado que B 45 en la cita de Diógenes considera inalcanzables los confines del alma a causa de la profundidad de su *logos*, parece preferible entender con Nestle y Diels que aquí se halle considerada el alma individual en su relación con el *logos* universal en el que tiene sus raíces.

Este *logos* había sido entendido por Burnet (*Early Gr. Philos.* § 65) en el sentido del *metron* (medida) de B 30 – 31; lo que podría ser menos arbitrario de lo que le pareció a Nestle (Zeller-Nestle, I, 882) si se lo pone en relación con el "*logos* del alma que se acrecienta por sí" de B 115. Precisamente por eso Mlle. Ramnoux dice (p. 124) que Heráclito habla de caminos del alma, de esos caminos donde (según B 103) coinciden principio y fin, de manera que el alma podría ser concebida como una esfera en cuya exploración nunca se encuentra el término. Pero es innegable que la sentencia heraclítea es una de las más enigmáticas, como le pareció justamente a Gigon (*Untersuch.* p. 111; *Ursprung,* p. 237), que compara su estilo con el lenguaje lírico enigmático de Píndaro, y considera que deberá permanecer ignorado para nosotros lo que haya entendido Heráclito, toda vez que no hay posibilidad de unir el fragmento con otros elementos que nos permitan saber si aquí se expresa una verdadera experiencia de la plenitud y potencia del espíritu. Sin embargo, se apoya en W. Jaeger (*Paideia* I, pp. 242 *ss.* = pp.176 *ss.* ed. en esp.), que vincula B 45 con B 101 ("Me he investigado a mí mismo"), y en consecuencia ve expresado aquí, por primera vez, el sentimiento de la dimensión de profundidad del *logos* y del alma, que es revelación de un nuevo mundo, de una nueva fuente de conocimiento, de la que brota toda la filosofía heraclítea.

Esta vinculación con B 101, sostenida también por K. Freeman (*The Presocr. Philos.* 1953, p. 125), está también implícita en la interpretación de H. Fraenkel ("A Thought Pattern in Heracl.", en *Am. Journ. of Philol.* 1938, pp. 326 *ss.*), que liga B 45 con B 3, B 94 y B 99, además de B 115, atribuyendo a Heráclito una contraposición del alma al sol, expresada con una doble proporción. El sol que

ilumina al mundo (B 99) tiene medidas que no puede sobrepasar (B 94), mientras que el *logos* del alma puede crecer indefinidamente (B 115); el sol tiene la medida de un pie humano (B 3) —es decir, podemos cubrirlo con un pie levantado, si nos recostamos en el suelo—, pero el mismo pie, actuando en todas direcciones, no alcanzará nunca el término del alma viviente, tan profundo es el *logos* que ella posee (B 45), pudiendo unirse con el infinito *logos*, la ley de las leyes que todo lo abraza. Contra esta vinculación —sugerida, según Fraenkel, por Diög. L. IX, 7, que cita a continuación B 3 y B 45— Kirk (*Cosm. fragm.* 281) objeta en cambio que no disponemos de prueba real de semejante conexión: el método proporcional es utilizado, sin duda, por Heráclito, pero se equivoca Fraenkel al verlo por todas partes. En *Presocr. Philos.* 206, además, Kirk expresa la opinión de que el problema considerado en B 45 no es tanto el de la autoconciencia cuanto el otro problema del alma como porción del fuego cósmico que, en confrontación con el individuo, es obviamente muy extenso. La posibilidad de tal interpretación la había propuesto yo como problema en mi libro *L'infinito nel pensiero dei greci* (1934), p. 276: ¿en qué relación debe suponerse la inalcanzabilidad de los límites del alma, con la identidad de naturaleza entre la sustancia universal (fuego siempre viviente) y el alma viviente que es también fuego? ¿No nos acercamos quizá en esto a un círculo de ideas análogo al de Anaxímenes B 2? y en consecuencia ¿a una inalcanzabilidad de los límites de la sustancia universal? Me limitaba entonces a plantear el problema, reconociéndolo insoluble en el estado actual de nuestra documentación; ahora agrego que, si se entiende que el *logos* del alma es idéntico o se halla unido al *logos* común (como en la interpretación de Diels, Nestle, Jaeger, Fraenkel, Freeman, etcétera), el descubrimiento de tal unidad o identidad no puede haber sido logrado por Heráclito sino por el camino de esa reflexión interior que él mismo declara haber practicado (B 101).

b. TEXTO, ENMIENDAS E INTERPRETACIONES DE B 26

Pocos fragmentos de Heráclito han sido trajinados más que éste por los críticos modernos en su esfuerzo por enmendar su texto e interpretar su significado. Para una reseña de las correciones y explicaciones propuestas, deben añadirse a las indicaciones dadas por Nestle en la nota agregada en Zeller-Nestle, las que ofrecen Zoumpos en *Rev. d. ét. gr.* 1946-47, y Cl. Ramnoux, *Héraclite,* pp. 42 *ss.*, 394 *ss.* Para agrupar las propuestas de enmiendas en torno a los diversos puntos, es oportuno referirse al texto de Diels-Kranz, donde se cierran

entre corchetes las supuestas interpolaciones: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. Bywater, Zeller, Dyroff (en *Berl. Phil. Woch.* 1917, col. 1211), Burnet (*Earl. Gr. Philos.*) introducían, después de ἄνθρωπος un ὅκως o ὡς. Migne y Sylburg corrigieron εὐφρόνῃ por εὐφροσύνῃ; Stählin y Diels sustituyeron φάος con el genitivo φάους, que Dyroff, en cambio, reemplazó con ζῶντος; ἀποθανών es cancelado por Wilamowitz a quien siguen Reinhardt (*Parmen.* 215), Goebel (*Vorsokr.* 60 *s.*), Walzer, Diels-Kranz, Snell, Zoumpos, Kirk y Cherniss (notas inéditas); del primer ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, Diels, seguido por Burnet, cancelaba ὄψεις en la primera edición de *Herakl.* y de los *Vorsokrat.*, pero en la segunda y tercera ediciones cancelaba ambas palabras (siguiendo el ejemplo de Schwartz en O. Stählin, *Clem. Alex.*, 1906, II, 310), seguido por H. Gomperz (en *Zeitschrift. f. öst. Gymn.*, 1910, p. 904); ζῶν fue sustituido con ζωήν por Goebel (*Vorsokr.* 60 *s.*), con ζῶντος por Dyroff (*loc. cit.*), mientras que H. Gomperz (*loc. cit.*) introducía después de ἀποθανών las palabras ἅπτεται ζωήν (o bien ζωῆς), ζῶν δὲ κτλ.; εὕδων es suprimido por O. Gigon (*Unters.* 234), seguido por Walzer y Cherniss, y es reivindicado en cambio por Hölscher (en *Festg. Reinhardt*, 1952); el segundo ἀποσβεσθεὶς ὄψεις es eliminado por Wilamowitz, Reinhardt y Diels-Kranz. Pero la variedad de las lecturas es superada por la de las interpretaciones. La presentación que hace Clem. *Strom.* IV, 141, 1 (= II, 310, 18 St.) del fragmento, lo vincula con un conjunto de creencias místicas (acaso gnósticas) según las cuales el verdadero conocimiento es posible para el alma sólo con la separación del cuerpo, que es unión con Dios (en la catarsis, en el éxtasis, en la muerte). Clemente se apoya en S. Pablo; pero para la idea por él supuesta —de que por la separación de los sentidos la noche (εὐφρόνη) favorece a la inteligencia (φρόνησις)— Mlle. Ramnoux (*Héraclite,* 43 *s.*) recuerda una tradición pagana atestiguada por Esquilo (*Eumen.* 104 *s.*: "de noche el corazón está iluminado por los ojos; de día la suerte de los mortales es no ver"), y evoca la adivinación onírica practicada por el templo de Claros cerca de Éfeso. A la interpretación de Clemente adhieren Macchioro (*Eraclito,* 75 *ss.*, 127 *ss.*; *Zagreus,* 412 *s.*) y U. Hölscher ("Der Log. b. Herakl.", en *Festgabe Reinhardt,* pp. 77 *ss.*). Macchioro entiende que en el sueño el alma entra en un estado de éxtasis que favorece el conocimiento (aunque pleno tan sólo en la muerte), y al despertar comprende al durmiente (ἅπτεται) es decir, las visiones del sueño, que tienen así valor adivinatorio. Hölscher une ἑαυτῷ con ἀποθανών (muriéndose a sí mismo, es decir, a los sentidos) y pone todo el acento sobre εὕδων (que para él es el medio

de la proporción "muerte : sueño = sueño : vigilia"), manteniendo siempre para ἅπτεται el único significado de encender, y traduciendo: "el hombre en la noche enciende la luz cuando apaga sus miradas. Así en general en la vida: durmiendo es como encendido muerto, unido con la muerte; despertándose es como encendido durmiente, está unido con el sueño".

Una teoría del sueño ven en B 26 también Snell (en *Hermes*, 1926, p. 370), H. Zoumpos (en *Rev. ét. gr.* 1946-47) y G. S. Kirk ("Heracl. a. the Death in Battle", *Am. Journ. Phil.* 1949 y *Cosm. Fragm.* 148); pero vinculándola, más que con la mística, con Sext. *Adv. Math.* VII, 130 (A 16), es decir, con la desvalorización del sueño y de la muerte, en los que el alma es como el carbón alejado del fuego, esto es, se apaga (humedeciéndose), mientras que, por el contrario, en la actividad violenta se enciende de entusiasmo heroico. Por consiguiente, la primera proposición diría que en la noche, con la visión apagada y el alma en licuefacción, el hombre se forja fantasías particulares; enciende la luz del sueño, una luz que vale para él solo (ἑαυτῷ), es decir ἴδιον (particular), opuesta al ξυνόν (común). Kirk no interpreta el resto del fragmento que, manteniendo el mismo punto de vista, debería significar (nota Ramnoux, p. 45) que el hombre común "todavía en vida es como un muerto al dormir, y despierto es como un durmiente", esto es, está destinado a descender hacia una muerte sin luz, destino del alma húmeda opuesto al entusiasmo heroico.

La lectura de Cherniss (notas inéditas referidas por Mlle. Ramnoux, pp. 45 *s.*), que cancela ἀποθανών y εὕδων, pero conserva el doble ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, interpreta el fragmento como un traspaso de la experiencia banal del hombre que enciende su lámpara de noche, a una reflexión sobre la condición humana desprovista de inteligencia: "En la noche el hombre se enciende una luz porque no ve; y no viendo, aunque vivo se asemeja a un muerto, al despertarse se asemeja a un durmiente." No hay duda de que esta interpretación corresponde al desdén heraclíteo por la falta de inteligencia de los hombres comunes, que son todos "hombres en la noche", que no ven; pero en su complemento requeriría una acentuación del ἑαυτῷ que acompaña a la idea del encendimiento de la luz: Heráclito quiere poner de relieve que, también cuando el hombre común enciende una luz, la enciende en su habitación sólo para sí; es decir, es una luz absolutamente personal (ἴδιον) bien alejada del esplendor universal del λόγος ξυνός.

Mlle. Ramnoux, después de haber referido estas interpretaciones de Snell, Zoumpos, Kirk y Cherniss, y de haber puesto de relieve la conexión entre cada interpretación y las variantes que se aportan

al texto, señala que en torno a la fórmula heraclítea hay "une aura de mystère", que deriva de reminiscencias de cultos y ritos: la idea del encendimiento que se comunica evoca los fuegos del *Agamemnon;* la del contacto entre estados opuestos evoca el enlace de las manos en el cortejo danzante. ¿Cortejo de vivos y muertos? ¿Comunicación recíproca del estado respectivo? Es la interpretación de Dyroff (en *Berl. Phil. Woch.* 1917): "Cuando el hombre ha muerto, se reenciende en uno ya vivo, como una estrella en la noche. Cuando vive se enciende en un muerto. Durmiendo, se mantiene en vida por contacto con uno ya despierto. Al despertarse, se reenciende en uno ya dormido." La crítica de Mlle. Ramnoux a los diversos puntos arbitrarios de esta interpretación —que exige modificaciones en el texto, y cambia a cada miembro el sentido del encendimiento por contacto, y supone entre despiertos y dormidos el mismo cambio que entre vivos y muertos— es decisiva. Pero Mlle. Ramnoux piensa sin embargo que deba conservarse la idea del cortejo y del cambio, no entre personas sino entre estados: sueño en muerte, sueño en vida, despertar en vida y (acaso) despertar en muerte. El cortejo puede circular en descenso (hacia la muerte) o en ascenso (hacia el despertar) o mejor dicho danzar en círculo: la lectura en doble sentido abre el camino desde el sueño despierto (condición ordinaria) a la *vigilancia* (propia de los electos) que, como sugiere B 21, hace comprender el vínculo necesario entre la muerte de los unos y la vida de los otros. Además, Mlle. Ramnoux piensa en una aplicación del tipo de razonamiento heraclíteo demostrado por Fraenkel ("A Thought Pattern", etc., en *Am. Journ. Phil.* 1937; *Dichtung u. Philos.*, etc., 1951; *Wege u. Formen*, etc., 1955), es decir, la progresión: "Sueño : muerte = vigilia : sueño." De esta progresión se abre la posibilidad de un salto a un grado más alto, difícilmente accesible: la "vigilancia de los guardianes" (B 63): así se evita la exaltación de la experiencia nocturna y la nostalgia de la muerte; pero la misma Ramnoux concluye (p. 51) dejando abierta la cuestión.

Las interpretaciones hasta aquí citadas (excepto la de Cherniss) conservan algún vínculo con la presentación de Clemente, de la cual prescinden, en cambio, en su mayor parte, las otras propuestas, a partir de Diels, en las varias ediciones del *Heraklit* y de los *Vorsokratiker.* Goebel (*Vorsokrat.* 60 s.), escandalizándose del doble significado que Diels atribuía a ἅπτεται, lo traduce siempre con "encender": "Así como el hombre en la tiniebla enciende una luz, así enciende en el sueño, donde sus ojos están apagados, la vida del que ha muerto, y en la vigilia la vida del que yace en sueño." Así, por lo demás, traduce también Dyroff (arriba citado); mientras que

Brieger (en *Hermes* 1904, p. 216) y Leuze (en *Hermes* 1915, pp. 604 *ss.*) insisten en el juego de palabras heraclíteo. Leuze, antes bien, ve en toda la sentencia, intencionalmente construido, un juego de palabras medido con el compás, y así pensado y diseñado por Heráclito, quien buscaba en el lenguaje pruebas para su doctrina de la identidad de los opuestos. Interpreta: "El hombre se hace encender una luz para sí en la noche cuando ha muerto, y por lo tanto (o: si bien) su vista está apagada; pero el hombre vivo confina con el muerto en el estado de sueño, porque también en éste su vista está apagada; con el estado de sueño confina en él el de la vigilia." Para el encendimiento de la luz, en donde Diels (*Vorsokr.*, 2ª ed., en el fragm. 63) encontraba un recuerdo de un rito de los misterios, en cambio, Leuze piensa en el uso popular de poner una luz ardiente junto a la cama del muerto (cfr. E. Samter, "Antike u. moderne Totengebräuche", en *N. Jahrb.* 1905, pp. 34 *s.*). Por su parte, Nestle (en Zeller-Nestle, *ad h. l.*) considera superfluo evocar ritos mistéricos o mortuorios en general. Admite que se hayan producido interpolaciones de glosas en el texto para crear dificultades, pero ve en la expresión ἀποσβεσθεὶς ὄψεις un punto fundamental: los ojos no ven en la oscuridad, están como apagados; pero con el encendimiento de la luz, el hombre cambia la oscuridad en claridad, y se tiene así un paso de un opuesto al otro, como entre vida y muerte, vigilia y sueño: todos opuestos que se cambian el uno en el otro. Nestle rechaza la tesis de Reinhardt (*Parmen.* 216 n.) de que el sentido de B 26 sea gnoseológico y no físico; pero en realidad, Reinhardt (p. 215) hacía suya la interpretación de Wilamowitz que no era puramente gnoseológica: "El hombre se enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando a sus ojos se apagan otras luces; en la vida, sin embargo, está en el sueño como en la muerte, y al estar despierto está como en el sueño." El aspecto gnoseológico se mezcla aquí con el físico-psíquico y no puede separarse de él.

El fragmento es demasiado complejo para una explicación unilateral, aun cuando no nos rindamos a la conclusión de O. Gigon (*Untersuch.* 95-97 y *Ursprung,* 234) que lo califica de enigmático y declara imposible una explicación sin residuos: pueden establecerse (dice) varios pormenores, pero la intención del fragmento como todo permanece oscura. También Gigon, lo mismo que Nestle, considera superfluo recurrir a ritos mistéricos o folklóricos: se habla de ἄνθρωπος y se trata del proceso general humano por el cual el durmiente se enciende la luz interna del sueño, que vale para él sólo (ἴδιον). Ésta es la primera parte, la más clara; la segunda es casi imposible de interpretar de manera satisfactoria. La relación de vivo y muerto, despierto y dormido nos recuerda la unidad de los

dos términos por mutua sucesión en B 88; pero aquí se mira a una afinidad interna, no a una sucesión recíproca. Y si se cancela ἀποσβεσθεὶς ὄψεις y se reduce el discurso al paralelo: "el vivo se toca con el muerto, el despierto con el durmiente", ¿qué tiene que hacer con la primera parte? Si se piensa que el durmiente se toca con el mundo de los sueños, que es el de los muertos, ¿cómo se prosigue después con el segundo par, que dice: "en la vigilia confina con el mundo del sueño"? No queda más que dividir el fragmento en dos planos, uno de los cuales pertenecería a B 88 (cambio de los estados opuestos) y el otro a B 89 (el mundo común de la vigilia): entonces todo estaría realmente ordenado.

Observemos: sin duda, B 26 parte de la consideración de que la luz que puede encender el hombre en el sueño es particular para él mismo, es un ἴδιον; pero para Heráclito esta condición del durmiente se generaliza a toda la vida del hombre vulgar, la cual no solamente en el sueño se asimila a la muerte (privación de conocimiento), sino también en la vigilia es, como en el sueño, incapacidad de conocimiento verdadero. El problema gnoseológico constituye (como quería Reinhardt) el motivo esencial de la sentencia; pero está sugerido por la consideración de una experiencia corriente, aquella por la cual en el sueño nocturno, apagadas las luces que iluminan la realidad común a todos, el hombre se enciende otras visiones: como éstas son absolutamente personales, incomunicables e irreales, eso sugiere a Heráclito la reflexión gnoseológica sobre la condición general de los hombres, incapaces de comprender la verdadera realidad, y por ello siempre vivientes en un sueño pariente de la muerte, aun cuando aparentemente se hallen despiertos.

C. INMORTALES MORTALES, MORTALES INMORTALES

El fragmento B 62, según Hippol. *Refut.* IX, 10, reza: "inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos"; pero otras citas parciales fueron invocadas por Schleiermacher y Zeller (Heracl. *Alleg. hom.* 24; Max. Tyr. *Diss.* X; Clem. *Paedag.* III, 215 A; Hierocl. *In carm. aur.* 186; Porphyr. *Ant. nymph.* 10; Philo, *Leg. all.* I, 60 c).

La crítica posterior a Zeller concuerda con éste al considerar la cita de Hipólito como genuina reproducción de la forma originaria de esta sentencia heraclítea, y al considerar incompletas o deformadas las otras citas y alusiones, a cuya nómina ofrecida por Zeller deben agregarse las siguientes: Lucian. *Vit. auct.* 14; Sext. *Pyrrh. hyp.* III, 230; Hermes *ap.* Stob. *Ecl.* I, 39; Poimandres 12, p. 100 Parthey (cfr. las ediciones Bywater y Walzer, y Gigon, *Unters.* 125 *ss.* para un

examen crítico). La frase característica "vivir la muerte y morir la vida" del propio opuesto, escultórea expresión de la relación entre los contrarios, reaparece o repercute en otros fragmentos heraclíteos (B 36, B 76, B 77 a-b), aplicada a las transformaciones recíprocas de los elementos y a los cambios de estado de las almas; y es acaso excesiva la tendencia, propia de la crítica reciente, a reducir a puras paráfrasis o combinaciones de B 36 y B 62 las otras formulaciones (cfr. Kirk, *Cosm. Fragm.* 144, 340), como si a Heráclito no le gustara repetir en varias ocasiones, con particular complacencia, ciertas expresiones vigorosas y eficaces. También la multiplicidad de los testimonios que nos dan de diversa manera B 76 y B 77 a (para este último, al único testimonio tradicional de Numen. *ap.* Porph. *Antr. nymph.* 10, otros cuatro, de Olimpiodoro, Arístides Quint., Juliano y Proclo —habitualmente citados para B 36: cfr. ed. Walzer— fueron agregados por Cherniss en las notas inéditas que cita Mlle. Ramnoux, *Héraclite*, pp. 406 *s.*) puede tener algún valor. Sin embargo, es muy probable que B 77 b sólo sea una paráfrasis, en sentido religioso, de B 62 (cfr. Gigon, *Unters.* 109; Walzer y Diels-Kranz, respectivas ediciones; Kirk, *loc. cit.*; Ramnoux, *op. cit.*, 69 y 407), tanto más en cuanto que tal alteración, inspirada en motivos religiosos, aparece conexa al hecho, destacado por Gigon (*op. cit.* 123), de que B 62 adquirió especial fama en la época de difusión de la especulación religiosa y mística. El reflejo de los motivos religiosos es evidente también en la interpretación de B 62 que se da en Sext. *Pyrrh. Hyp.* III, 230, que la entiende en el sentido del órfico "cuerpo tumba": la vida corpórea del hombre es muerte del alma, la muerte de aquél es resurrección de ésta. Pero mucho más adherida al orfismo pretende ser la interpretación moderna de V. Macchioro (*Eraclito,* 88 *ss.*), contrapuesta por él a las interpretaciones anteriores: de Lassalle a Zeller, de Patin y Diels a Schäfer, Peithmann, Rohde; de Brieger y Gilbert a Maria Cardini. Los misterios de Zagreus, según Macchioro, dan la clave para la comprensión de B 62: "inmortal mortal" es Zagreo, el único dios helénico que muere; "mortal inmortal" es el iniciado que se asimila al dios; "inmortal que vive la muerte de los mortales" es Zagreo, que vive verdaderamente la muerte porque renace de ella; "mortales que mueren la vida de los dioses" son los iniciados que, al identificarse con el dios y con su vida, mueren como él. Se expresa la palingénesis mística del iniciado a través de la pasión y resurrección de Zagreo; y (según Hipólito) Heráclito deriva de allí la idea de la identificación de muerte y vida. Los otros testimonios antiguos (agrega Macchioro) confirman esta explicación órfica.

También Reinhardt (*Parmen.* 196) vio en B 62 una relación con

el orfismo, después de haberlo puesto en relación con B 36 y B 76 (p. 179), reconociendo allí un paralelo de la psicología con la cosmología. Hay intercambio entre los estados opuestos de la materia como entre muertos y vivos: un camino hacia arriba y hacia abajo constante, que excluye toda catástrofe total periódica; vida y muerte son un continuo tránsito de un opuesto al otro. Pero después (195 *s.*) Reinhardt sustituye este tránsito (que es sucesión) entre los opuestos, por su coexistencia simultánea e identidad: no hay nada mortal que no sea también inmortal; toda cosa muerta es sólo otra forma de la eternidad, como, a la inversa, lo eterno no es más que otra manifestación de lo mortal; cada contrario está condicionado por el otro, pero no como términos que se alternan, sino simultáneos, antes bien de la misma esencia, aun si el intelecto común los reconoce sólo como opuestos. Lo mortal y lo eterno se comportan recíprocamente como vida y muerte; el resultado de la especulación coincide con los preceptos de la fe, porque también para los órficos las almas son divinas e inmortales. Pero además el paralelo entre macrocosmos y microcosmos atestigua, a más de la persistencia del alma después de la muerte, también la fe en un círculo de los nacimientos, y el entrelazarse de todas las almas en la propia cadena de nacimientos y de muertes.

Nestle (en *Philol.* 1905 y 1908) combate estas vinculaciones de Heráclito con el orfismo, señalando las divergencias existentes entre ellos. Ya había excluido semejantes vinculaciones Rohde (*Psyche,* 3ª ed., II, 150 n.) explicando que Heráclito, de acuerdo con toda su visión podía haber pensado sólo que lo eterno y lo mortal, lo divino y lo humano, son iguales y se vuelcan el uno en el otro: son lo mismo (ταὐτό) lo vivo y lo muerto, antes bien la vida y la muerte (B 88 y B 48), pero no puede extraerse de B 62 o de B 53 la idea de una ascensión de particulares electos al valor de dioses. A esta interpretación se acerca K. Joël (*Gesch. d. ant. Phil.* I, 1921, p. 300): los opuestos se arrojan el uno a los brazos del otro: ser-no ser, vida-muerte; todo es y no es, vive la muerte del otro, muere la vida del otro (B 49 a, 62, 76 *s.*). Este intercambio de vida y muerte es el ritmo fundamental del cosmos, que es todo una vida que constantemente muere para renovarse constantemente.

Para O. Gigon (*Unters.* 124 *ss.*) B 62 quiere hacer clara inmediatamente la unidad de vida y muerte. Inmortales son los dioses, mortales los hombres; los dioses (no las almas) se hallan en un intercambio con los hombres. Gigon se apoya en Th. Gomperz (en *Wien. Sitzungsber.,* 1887) que toma B 62 con B 53: la guerra distingue a quien queda en vida (mortal) de quien muere en la batalla (inmortal); el mismo ser se vuelve portador de los dos opues-

tos; pero de esta oposición, como de la otra de fuego-cosmos, se deduce la unidad indivisible de los dos contrarios: el hombre vive y el dios ha muerto y viceversa. Así el fragmento está en las propias conexiones heraclíteas; y en relación con B 24 y B 5 podemos poner en el lugar de los ἀθάνατοι (inmortales) a los ἥρωες (héroes = hombres divinos) que en B 63 se convierten (como en Hesíodo, *Erga*, 129) en custodios de los mortales, viviendo no en el más allá, sino entre los hombres, invisiblemente (los dioses que están por doquier, de la anécdota de A 9). Pero aquí se presenta el problema de la relación con Pitágoras, el primero en llamar ἀθάνατος al alma y en atribuirle las reencarnaciones. ¿Existe acaso una influencia pitagórica en la transformación heraclítea entre hombres y dioses? Sólo puede decirse, con toda cautela, que Heráclito ha transferido al mundo de su pensamiento una doctrina pitagórica muy diferente, uniéndola con representaciones procedentes del mundo épico. Pero de todos modos (concluye Gigon), quedan al respecto bastantes puntos en la oscuridad. En cambio, en *Urspr.* 236, el mismo Gigon abandona toda incertidumbre y ve decididamente en B 62 la doctrina pitagórica del alma.

En estas diferentes explicaciones se hace evidente una oscilación entre entender la identidad de los opuestos como su sucesión y conversión recíproca, y entenderla como su coexistencia y simultaneidad; mientras que, por otra parte, en el paralelo entre macrocosmos y microcosmos, el alma ígnea aparece susceptible de mantenerse fuego divino o bien de humedecerse y hacerse mortal. Sobre esta doble posibilidad opuesta pone el acento H. Gomperz ("Heracl. of Eph.", en *Philosoph. Studies*, p. 100): "Heráclito admite que las almas humanas, cuando se levantan y se vuelven más calientes, se cambian en dioses, y que a la inversa, cuando los demonios caen sobre la tierra y se vuelven más fríos, se cambian nuevamente en almas humanas; y en este sentido dice: inmortales mortales etcétera; la vida humana implica la muerte de Dioses, la muerte de los hombres implica la vida de aquéllos."

Este mismo hecho de volverse las almas más calientes, es decir, de hacer más pura la propia naturaleza ígnea, se ha puesto en relación con el heroísmo guerrero por G. S. Kirk ("Heracl. a. the Death in Battle", en *Am. J. Phil.* 1949); pero después, en *Cosmic Fragm.* (121 *ss.*, 144 *ss.*, 248) semejante idea —como observa Mlle. Ramnoux, *op. cit.*, p. 401— aparece algo modificada, en cuanto Kirk observa que la fórmula de B 62 no parece limitar la inmortalidad a la heroicización de los guerreros. B 62, dice aquí Kirk, quiere establecer, como B 88, la unidad fundamental de los estados que (como vida y muerte) se suceden inevitablemente. Refiriéndose a divinidades y

criaturas humanas, e implicando que la vida sigue a la muerte como la muerte sigue a la vida, comprende también una concepción especial de la naturaleza del alma como fuego, y del tránsito de vida a muerte o viceversa; pero parece aplicar tal tránsito a los hombres en general y no solamente a los guerreros, por más que quede —como en B 88— el problema de si la sucesión sea invariable o si los mortales se vuelvan invariablemente inmortales. En el antiguo discurso órfico recordado en *Phaedo*, 70 C, todos los vivientes renacen de los muertos; y en la creencia popular, el nieto siempre continúa la vida del abuelo, el recién nacido proviene de una condición de no vida. Cuando Meliso B 8 polemiza también contra la idea de que el vivo muere y nace del no vivo, ¿se refiere sólo a creencias populares, o bien tiene en su mente a Heráclito?

Esta pregunta de Kirk está plenamente justificada: ya en otros lugares hemos tenido ocasión de reconocer probables alusiones a Heráclito en la polémica de Meliso aquí evocada; y en este caso, tal polémica apoyaría la hipótesis de que el tránsito entre vida y muerte delineado en B 62 sea de carácter universal y no limitado a los casos de los héroes caídos en la guerra. Pero, para decidir la cuestión, nos falta el contexto heraclíteo del que ha sido extraída la sentencia.

Cl. Ramnoux (*op. cit.*, 69 *s.*, 401 *s.*) cree oportuno prescindir de las citas tendenciosas, como B 77 b, que ponen entre nosotros y nuestras almas la oposición de vida y muerte; es cierto que en B 62 se expresa un intercambio recíproco entre inmortales y mortales; y si por inmortales se entiende a los dioses, se tiene que su vida es muerte de los hombres, y viceversa. Existe la idea de una especie de intercambio comercial compensatorio entre vivos y muertos, concerniente a la reserva de almas o de vitalidad, que puede considerarse referida ya sea a la alternativa de la muerte de índole heroica del hombre, y a la inversa del nacimiento de hombres en los que se encarna un dios o un demonio, sea a la copresencia de muerte y vida en las dos formas opuestas de la vida heroica que siempre mira a la cara a la muerte, y de la caída del dios que continuamente muere en nosotros sobre la pendiente de lo demasiado humano. Dios y hombre significarían así no dos personas sino dos estados: la manera de ser divina y la humana, las dos formas de *ethos* de B 78. Esta interpretación remite a la de H. Fraenkel (*Dicht. u. Philos.* etcétera, p. 480) que ve reproducida en B 62 la relación sustancial de unidad de los dos opuestos formulada por Píndaro (*Nem.* 6), con decir hombres y Dioses hijos de una misma madre, separados por disposiciones contrarias: así, para Heráclito, el mismo divino-humano vive en los dioses la *muerte de los hombres, como muere en los hombres la vida indestruc-*

tible de los dioses. La misma Cl. Ramnoux atribuye a la fórmula heraclítea el *sentido de que cuando el hombre vive la muerte del* dios, un dios muere la vida del hombre, y viceversa; así la muerte del dios se ve bajo una luz "nietzscheana". Pero la misma autora agrega que está bien no separar el esquema del intercambio entre dioses y hombres de el del intercambio entre las diversas formas del fuego, es decir, entre la manera de ser ígnea, divina, y las otras, mortales; con esto, en contra de Kirk, que quiere tratar a B 62 en puros términos de antropología, Mlle. Ramnoux no quiere disociar la lectura en términos de antropología y soteriología de la lectura en *términos de cosmología.*

Ahora bien, no hay duda de que Heráclito aplicara la idea del intercambio de vida y muerte entre los opuestos (que significa su mutua identidad) también a las relaciones cosmológicas en el ciclo de conversión recíproca de los elementos, en donde vemos también al fuego de B 76 sustituido por el alma en B 36 y B 77 a. Pero, en lo que respecta al problema particular de B 62, debemos tener en cuenta el hecho de que ἀθάνατοι y θνητοί (masculino y no neutro) indican personas y no elementos; estos últimos sí aparecen personifica*dos en Empédocles, pero no en Heráclito.*

Por consiguiente, el vínculo entre la lectura antropológica y la cosmológica puede ser un vínculo entre B 62 y otros fragmentos, no interpretación propia de B 62. Es posible que el contexto heraclíteo perdido para nosotros indicara que aquí se aplicaba un principio universal; pero en el texto que nosotros poseemos quizá se da por entendido sólo que aquellos que se vuelven inmortales (héroes) son los que mueren, y que precisamente por ser mortales pueden inmortalizarse, es decir, vivir la muerte y morir la vida de sus opuestos. Con esta *interpretación* yo veo aquí, lo mismo que Mlle. Ramnoux, un paso de una manera de ser (humana) a la contraria (divina); pero, en contra de su opinión, veo este paso ligado al hecho de la muerte física, más bien que a una pura disposición espiritual (ἦθος) de heroísmo o de vileza.

d. EL REPOSO EN EL CAMBIO Y EL HUMEDECIMIENTO DEL ALMA

La idea del cansancio producido por la persistencia uniforme de la *propia condición y la consiguiente necesidad de buscar alivio o re*poso en el cambio, expresadas en las citas heraclíteas de Plot. *Enn.* IV, 8, 1, y cuyos ecos se encuentran en Iamb. *ap.* Stob. I, 375 y 378, y en Aen. Gaz. *Theophr.* pp. 9 y 11 (cfr. B 94 en ed. Walzer, pp. 119 *s.*), representan un pensamiento típicamente heraclíteo, no sólo en cuanto ejemplo de coincidencia de contrarios (cambio y re-

poso) sino también en cuanto expresión de la exigencia del movimiento y del cambio intrínseca en toda existencia y vida (cfr. B 125). Si se lo interpreta como un principio general aplicado o aplicable al macrocosmos (como quiere Reinhardt, *Parmen.* 194), constituye una de las tantas proyecciones de una experiencia humana en la realidad universal, que en Heráclito —como lo he observado en otras partes y como lo observa también Kirk, *Cosm. Fragm.* 252 *s.*—, continúan una actitud inaugurada por Anaximandro; pero, mientras Kirk ve aquí la paradoja del desacuerdo con el sentimiento común, para el que es reposo la inmovilidad y no el movimiento, yo veo allí la aceptación de otra experiencia (igualmente humana, pero más conforme con el punto de vista heraclíteo), la de la necesidad de variación como exigencia de vitalidad. La concepción de todo ser como un "divergente convergente" se aplica particularmente al alma en cuanto es ígnea, y a la vida en cuanto es cambio incesante; pero la necesidad vital de cambio significa destrucción del estado anterior. Por eso Heráclito no vacila (según Philo. *De aet. mundi,* 2) en llamar muerte (θάνατος) a todo cambio (μεταβολή) de un estado al otro de la materia, ya que la muerte —como lo destacan Reinhardt, *Parm.* 194 y Kirk, *Cosm. Fragm.* 342— no es para él aniquilamiento (imposible, tanto para él como para los milesios), sino transformación: una de las transformaciones cuyo ciclo al final vuelve al principio, para comenzar de allí un nuevo ciclo, infinitamente. Es el concepto expresado en B 36: "Para las almas es muerte volverse agua, para el agua es muerte volverse tierra; pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma". Cierto es que aquí se habla de muerte en el camino descendente, y de nacimiento en el ascendente; lo que parecería confirmar la tesis de H. Gomperz (*Philos. Studies,* pp. 91 *s.*) de que para Heráclito es muerte el paso de lo más fluido a lo más sólido, y nacimiento lo inverso; pero con toda razón señala Kirk (*op. cit.,* 341) que el llamar muerte a cada cambio es una idiosincrasia de Heráclito, y que tal debe ser también el significado de B 21: "muerte (es decir cambio) es lo que vemos despiertos".

Se ha señalado que en B 36 el punto de partida está dado por las almas (en plural) y el de llegada por el alma (en singular); y Cl. Ramnoux (*Héraclite,* p. 88) cree que se debe sospecharse a Clemente, que nos da el fragmento entero, de haber sustituido en él el plural por el singular, de manera tan inhábil como para poner de nuevo el singular al final. Verdaderamente, en la imitación órfica (Kern, *Orphic. Fragm.* 226), que Clemente cree, por el contrario, la forma original imitada por Heráclito, está el singular ψυχή tanto en el punto de partida cuanto en el de llegada; pero después, para el agua, están las dos formas tanto singular como plural, lo que

revela que esos versos no pueden constituir texto al respecto; y, lo que más importa, el plural ψυχῇσι aparece uniformemente en Filón, Hipólito, Juliano, Proclo, Olimpiodoro y Arístides Quintiliano, que dan solamente la primera parte de la sentencia (cfr. ed. Walzer). Y es legítimo considerar que el plural estuviera en el texto genuino, ya que Heráclito reconocía como reales a las almas individuales, y a ellas les atribuía la posibilidad de humedecerse, como en el embriagamiento (B 117). Pero el humedecerse del alma no es volverse sangre y humores, ni el solidificarse del alma es volverse carne y huesos; en B 36, agua y tierra no son partes del organismo sino elementos; y así después en el proceso de retorno, cuando la tierra se ha licuado y el agua se evapora en exhalaciones, esta exhalación es, sin duda, para Heráclito materia (ígnea) espiritual, pero no se convierte en almas individuales sino en cuanto sea inhalada por seres vivientes: por consiguiente, en el momento de exhalar del agua, todavía no es multiplicidad distinta de almas personales, sino masa indistinta de sustancia espiritual, capaz de alimentarlas: la "reserva de vitalidad" de que habla Mlle. Ramnoux, *Héraclite*, p. 70. Por lo tanto, el plural estaría fuera de lugar para tal masa, y está perfectamente justificado el uso del singular que, en consecuencia, puede atribuirse al texto original; en el cual, de todos modos, no hay ninguna necesidad (más aún, no es el caso) de suponer el concepto del alma cósmica (personificada); y acaso tampoco Aristóteles, *De anim.* 405 a 24 (cfr. A 15), a quien Gigon (*Unters.* p. 102) lo atribuye, quiere significar otra cosa que la masa de la sustancia ígnea que brota de la exhalación. A lo sumo, queda el problema de si debe suponerse que el fuego de Heráclito, con la función de gobernar todas las cosas y con el probable atributo de "inteligente" (B 64-65), no constituya una anticipación de la idea de alma cósmica. Pero prescindiendo de este problema, queda que B 36, generalmente entendido como perteneciente a una antropología heraclítea distinta de la cosmología, resultaría vinculado con ambas, como piensa también Mlle. Ramnoux (*op. cit.*, 406), distinguiéndose de Gigon y de Kirk.

Ahora bien, vinculando la fórmula del ciclo de transformaciones con la idea del cansancio producido por el hecho de permanecer siempre en el mismo estado y servir siempre al mismo patrón (que acaso, como sugiere Kirk, p. 253, era un dicho proverbial), se comprende el abandonarse del hombre a la embriaguez (B 117) que, como salida de la condición normal habitual, le ofrece un placer, aunque anule su capacidad de gobernar los propios actos. El humedecimiento de las almas es, sí, su muerte (aunque sea temporal), pero dado que el cansancio (cfr. B 111) vuelve dulce lo que puede significar un reposo, esta muerte puede ser sentida por las almas como un goce,



y se le pueden aplicar ambos términos a un tiempo. Tres fórmulas son posibles: *1*) el humedecimiento es para las almas (subjetivamente) goce, *no* muerte (como lo es, en cambio, objetivamente) = τέρψιν μὴ θάνατον del texto de Numenio; 2) es al mismo tiempo goce (desde el punto de vista subjetivo sensual) y muerte (desde el punto de vista objetivo) = τέρψιν καὶ θάνατον, según la enmienda Kranz; 3) es goce (subjetivamente) *o bien* muerte (objetivamente) = τέρψιν ἢ θάνατον de la enmienda Diels, aceptada por Reinhardt (*Parmen.* 194) y otros. No puede establecerse con certeza cuál de las tres posibilidades perteneciera al texto original; pero es indudable que los dos conceptos (del goce y de la muerte) son conceptos heraclíteos; y en consecuencia no puedo convenir con Kirk (*op. cit.*, p. 253) que uno de los términos de la alternativa tenga que ser una glosa de Numenio. Tampoco concuerdo con Mlle. Ramnoux (*op. cit.*, 88) que excluye τέρψιν; palabra demasiado original (observa Gigon, *Unters.* 108) y testimoniada como heraclítea por Luciano (cfr. C 5), y de la que (agrego) Numenio no habría dado, como lo hace, una explicación si no la hubiera encontrado en su texto. En fin, tampoco convengo con H. Gomperz (en *Zeitschr. f. öst. Gymn.*, 1910, p. 972), seguido por Gigon (p. 109) y Walzer, que expurgan como glosa μὴ θάνατον; que θάνατος tuviese que ser nombrado en la sentencia, no es solamente probable por la "idiosincrasia" heraclítea de que habla Kirk (*op. cit.*, 341), sino también por la confirmación que da Numenio con la cita siguiente de B 77 b, aun cuando ésta no sea una cita textual, sino una paráfrasis resultante de la fusión de B 36 con B 62.

El goce (observa Gigon, p. 109), anhelado aunque signifique muerte, es hecho comprensible por B 84 (necesidad de cambiar por el cansancio de la uniformidad) y por B 117 (la embriaguez); pero, como ya lo he manifestado, debe agregarse B 111 (el cansancio que vuelve dulce el reposo). Gigon (p. 94) renuncia a explicar la segunda parte de B 84, para la que no le parece satisfactorio recurrir con Diels a Nicandro (A 14 a). Diels, seguido por Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909, p. 168) y por Reinhardt (*Parm.* 194), entendía que el cansancio de servir y obedecer siempre a los mismos correspondiera al fuego etéreo que se halla en el cuerpo humano. Por su parte, Brieger (en *Hermes*, 1904, p. 202) lo atribuía a las almas preexistentes a su incorporación en el cuerpo: "El alma se cansa de servir al dios y quisiera reinar ella misma. El reino que espera es naturalmente sobre un cuerpo. Las almas descienden sobre la tierra cediendo al doble deseo del reposo y del reino, y entran en los cuerpos". Ésta es, sin duda, la explicación de Eneas de Gaza; pero con razón Rohde (*Psyche*, 3ª ed., II, 150) la rechazaba, viendo en ella sólo una arbi-

traria interpretación de proposiciones heraclíteas. La preexistencia de las almas al servicio de la divinidad y su ceder al deseo de un cuerpo, podían ser ideas propias de círculos órfico-pitagóricos; pero para atribuirlas a Heráclito no basta, por cierto, su aceptación de creencias populares, como la existencia de las almas en el Hades (B 98) o el retorno del abuelo en el nieto (A 19). Y sería necesario interpretar B 62 (ἀθάνατοι θνητοί) en el sentido referido por Cl. Ramnoux (*op. cit.*, p. 70), de que Heráclito admitiera la existencia de una "reserva de almas".

e. LOS CUSTODIOS DE LOS VIVOS Y DE LOS MUERTOS

El fragmento B 63 (citado por Hipólito con la pretensión de ver en él afirmada una resurrección de la carne), en la lección aceptada por Diels-Kranz y por Walzer, dice: "se levantarán en su presencia (δ'ἐόντι) y se volverán vigilantes custodios de los vivos y de los muertos".

Pero el estado de deterioro en que nos ha llegado este texto fue destacado por todos los críticos, y considerado por alguno de ellos tan grave que hace desesperada —en la primera parte— toda tentativa de restauración. Rohde (*Psyche*, 3ª ed., II, 152), al considerar "incurablemente desfigurado" el fragmento, renunciaba a interpretarlo; Reinhardt (*Parmen.* p. 193) declaraba abstenerse de toda conjetura enmendativa de las primeras palabras, y en *Hermes* 1942 (p. 21) decía que no había solución; Gigon (*Unters.* 125) se asociaba a él al dejar sin explicación la primera parte. Sin embargo, han florecido propuestas de enmiendas (Bernays, Sauppe, Bywater, Patin, Petersen, Migne, Diels, etcétera) cuya reseña puede verse en Mlle. Ramnoux, *Héraclite*, 256 *s.*, 396 *s.*

Contra la opinión corriente según la cual, en B 63, Hipólito dé una cita continuativa, en el que sea uno sólo el sujeto de los dos verbos "levantarse" y "volverse" (ἐπανίστασθαι y γίνεσθαι), Reinhardt sostuvo que se trata de dos fragmentos sin relación entre sí, que Hipólito habría ligado con un καί, como en otra parte (*Ref.* IX, 10, I) había hecho para B 54 y 55, que nada tienen que ver el uno con el otro. Sin embargo, Hipólito encontraba también entre estos dos últimos un nexo (de oposición), habiéndolos contrapuesto ya entre sí en IX, 9, 5 como afirmando uno de ellos la invisibilidad, y el otro la visibilidad de Dios; y así (como reconoce el mismo Reinhardt) también entre las dos partes de B 63 quería encontrar un vínculo, refiriéndolas ambas a la idea de la resurrección, de la que Dios sería causa. Pero Reinhardt incurrió en un error cuando quiso (en *Parmenides, loc. cit.*,) hacer corresponder separadamente la idea

de la resurrección a la primera parte, donde serían sujeto los que resurgen, y la idea de Dios a la segunda, donde serían sujeto las divinidades "custodios"; él mismo después (en *Hermes* 1942) renunció a leer en la segunda parte "Dios causa de la resurrección", y esta renuncia deja subsistir un sujeto sólo para las dos partes de la sentencia, y lleva a identificar los φύλακες con las almas que han vuelto a despertar, más que con los Dioses que vuelven a despertarlas.

La referencia de Hipólito al Dios que causa la resurrección justifica, en cambio, la propuesta de Diels (*Herakl.*, 2ª ed., p. 32; *Vorsokrat.*, 3ª ed.) de integrar con un θεῷ su enmienda inicial: ἔνθα δ'ἐόντι. Pero Diels veía aquí una referencia a los misterios: "El Dios aparece. Los yacentes en la oscuridad de la muerte encienden su antorcha a la luz del Dios (B 26), y renacidos valen ahora en su presencia luminosa como guardianes de los hombres. Heráclito se refiere a los héroes (B 24 y 25); sólo le agrega el valor del fuego de las almas". Sin embargo, más tarde, Diels, en una integración a esta nota referida por Kranz en *Vorsokratiker*, 6ª ed., pasa a suponer también una referencia a los ritos mistéricos, durante los cuales los iniciados se levantan del fango y de la oscuridad frente al Dios presente en su estatua, y en la ceremonia misma adquieren el grado de φύλακες. También A. Brieger ("Die Grundz. d. Herakl. Phys." en *Hermes* 1904, pp. 182 *ss.*) pensó en los misterios, pero refiriéndose al reino de ultratumba: los héroes, según una creencia popular testimoniada por el culto de los héroes y de los muertos, se levantan en el reino de los muertos frente a Hades presente, y aquí, en el mundo subterráneo, reinan como héroes guardianes. Sin duda, estas referencias a los misterios quedan como hipotéticas a pesar de que se apoyan en los textos, y es discutible la interpretación que da Diels de B 26 en conexión con B 63; en cambio, un consenso amplio acompaña generalmente la identificación con los héroes, de aquellos que se convierten en φύλακες.

En Dios como sujeto (singular) de ambas proposiciones pensó, en cambio, A. Patin con su enmienda: ἔνθα θεόν τιν'ἐπανίστασθαι κτλ. (un dios surge allí y se hace custodio, etcétera); por el contrario, Bernays (segunda lectura) consideró sujeto (plural) los espíritus que se despiertan (ἐνθάδ'ἐόντας ἐπανίστασθαι: allí presentes se levantan, etcétera). También en la enmienda Migne-Diels-Kranz (ἔνθα δ'ἐόντι κτλ.) quedan como sujeto los espíritus de los muertos: "Frente al (Dios) allí presente ellos se levantan y se hacen guardianes, etcétera".

Gigon (*Untersuch.* p. 125), al dejar, junto con Reinhardt, sin explicación la primera parte, encuentra clara la segunda, que reconecta con Hesíodo y el mundo épico: son los héroes de B 53, 62, 24, los que se convierten en custodios invisibles, viviendo entre los "te-

rrestres", y no en el más allá; a ellos se refiere probablemente la anécdota contada por Arist. *De part. anim.* 645 a 17 (A 9: "También aquí hay dioses"), una de las más antiguas y mejor testimoniadas sobre Heráclito. En *Ursprung*, p. 235, Gigon confirma que en la oscuridad de B 63 la única cosa clara es que Heráclito atribuye a sus guerreros la suerte que Hesíodo atribuye a los muertos de la edad de oro en el sentido de ser vigilantes de los hombres. Y tal es también el parecer de Kirk (*Presocr. Philos.* 209), según quien B 63 sugiere la supervivencia de algunas almas, que se vuelven "demonios": precisamente esas almas mencionadas en B 136, que aun siendo una perífrasis poética posterior expresa la idea heraclítea de que las almas de los muertos en la guerra son más puras que las de los muertos por enfermedad.

Mlle. Ramnoux (*op. cit.,* 60 *ss.*) piensa que Hipólito debe haber leído en el texto heraclíteo una sutil doctrina de escatología gnóstica: la presencia de lo divino opera la discriminación entre el creyente (que la reconoce y vive en vigilancia) y el no creyente (que no la reconoce y ya ha muerto). La resurrección sería el volverse sensibles a la presencia divina. Pero Hipólito lee aquí un concepto de resurrección de la carne que no sería el ortodoxo cristiano, sino más bien una herejía gnóstica, esto es, la doctrina del entusiasmo por transfiguración, opuesta a la (aun herética) del entusiasmo de la *espiritualidad pura que renuncia a la carne.* Pero, dado que Hipólito proyecta la interpretación gnóstica sobre un texto que debe servirle de sostén, queda el problema de volver a colocar en una atmósfera arcaica pagana el contenido de tal texto. Y en esta tentativa se enfrentan dos de las interpretaciones arriba citadas: la de Brieger y la segunda de Diels; y esta segunda interpretación tiene la ventaja de apoyarse en elementos concretos existentes en un contexto ritual, pero es difícil (señala Mlle. Ramnoux) llegar a una conclusión sobre la base de una reconstrucción indudablemente audaz: debe dejarse la cuestión abierta. Esta autora, sin embargo, no renuncia a una tentativa ulterior. La pertenencia de Heráclito a una familia sacerdotal que ejercía sus funciones en un santuario de Demetra y la educación religiosa que recibió, autorizan a suponer (piensa) el recuerdo en él de los ritos y del lenguaje de esos misterios (repudiados como profanos en B 14), y del *kykeon* (B 125) que igualmente pertenece al culto de Demetra; las conexiones con este culto permitirían entender φύλακες tanto en el sentido místico, refiriéndolo a la condición de los iniciados *post-mortem,* como en el sentido ritual relativo a los "vigilantes" adscritos al servicio de los iniciados. Los mejores entre los vivientes vigilarían a los iniciados en la confraternidad; después de la muerte, se harían semejantes a los héroes, que los cultos tradi-

cionales promovían a la función de protectores del territorio. Los φύλακες de Heráclito serían un modelo para los hombres de la casta de plata de Platón. Heráclito habría utilizado los nombres y los signos de un vocabulario sagrado, operando una trasmutación en profundidad de su sentido. Quizá al hablar de "vigilia" entendía la inteligencia abierta a la comprensión, o la vida en presencia del ser presente: dos sentidos que tienen ambos igualmente por condición el mirar a la cara a la muerte.

La hipótesis interpretativa de Mlle. Ramnoux —dirigida a comprender cómo y porqué Hipólito ha intentado leer en el texto de Heráclito la resurrección gnóstica— ha sido, sin duda, elaborada ingeniosamente y es más probable que las precedentes; sin embargo, el estado de nuestra documentación se halla tan lleno de lagunas que debemos repetir la conclusión aplicada por la autora citada a las interpretaciones de Brieger y Diels: la cuestión permanece aún abierta.

f. EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

La afinidad de la escatología heraclítea con la de Píndaro, afirmada por Zeller, consiste en primer lugar en que aparecen en ambas las representaciones comunes del Hades junto con la afirmación de una suerte especial para las almas que se han hecho dignas de la conversión en "demonios". Pero en Píndaro (como lo he mostrado en Zeller-Mondolfo, I, 130 s. y II, 324 ss.) esta suerte especial aparece concebida bajo la influencia de creencias órficas y, más aún, pitagóricas; también encontramos en él una clara afirmación de la procedencia divina del alma inmortal en el fragm. 131: αἰῶνος εἴδωλον, τὸ γάρ ἐστι μόνον ἐκ θεῶν (imagen del eterno, el que en efecto viene sólo de los dioses). ¿Qué hay de esto en Heráclito? Hay, sí, una versión de índole órfica de B 62 referida por Sext. *Pyrrh. Hyp.* III, 320 ("Cuando nosotros vivimos, nuestras almas se hallan muertas y sepultadas en nosotros; cuando nosotros morimos, las almas resurgen y viven"), y está la misma idea expresada en B 77 b, citado por Numen. *ap.* Porphyr. *Antr. nymph.* 10 ("Nosotros vivimos la muerte de ellas, y ellas viven nuestra muerte"). Pero aun si la segunda, que no es más que una fórmula del "cuerpo-tumba", no merece la calificación de "representación imposible" que le da Gigon (*Untersuch.* 108), ni su objeción: "Cuando nosotros vivimos nuestra alma está muerta. ¿Qué cosa debería vivir cuando el alma no vive?" —sin embargo, ni esta fórmula de Numenio, unánimemente reconocida como apócrifa, ni la otra de Sexto, nos dan garantía de parafrasear realmente ideas de Heráclito. El argumento que Burnet (*Early Greek Philos.* § 74) oponía a las reservas de Rohde (*Psyche*, 3ª ed., II, 152)

concernientes a las citas de Heráclito hechas por místicos y neoplatónicos (Numenio, Plotino, Jámblico) —esto es, que ellos conocían los contextos que nosotros no conocemos, y que no tenían motivo para interpretarlos de distinta manera de las intenciones del autor— fue confutado ya por Nestle, apoyándose en la tendencia de estos místicos a descubrir las propias ideas en los textos antiguos. Para Sexto Empírico la cosa es diferente, sin duda; pero también él lee algunas veces a Heráclito a través de lentes deformantes, sean estoicas o de otro género. No obstante, hay fragmentos heraclíteos reconocidos como genuinos (en primer lugar B 62, y después B 27, B 18, B 88) que han promovido, independientemente de Sexto y de Numenio, el problema de la relación entre Heráclito y Pitágoras respecto del concepto del alma. Este problema ha sido propuesto precisamente por Gigon (*Untersuch.* 124 *ss.*, *Ursprung*, 236) a propósito del significado de B 27, que preanuncia a los hombres (todos los hombres) lo sorpresivo y lo inesperado después de la muerte, y de B 18 —que sería en realidad distinto, porque declara que lo inesperado, mientras sigue siendo tal, permanece inhallable— y de su vinculación con B 62, que establece la oposición-identidad entre inmortales y mortales. En *Untersuch.* 124 *ss.*, Gigon admite la posibilidad de que Heráclito haya tomado de Pitágoras la idea del alma "inmortal"; sin embargo, reconoce que muchas oscuridades quedan sobre este punto. Pero en *Ursprung*, 236 su toma de posición se hace más decidida: la previsión de lo absolutamente inesperado que el hombre encontrará después de la muerte, difícilmente puede no estar vinculada con las doctrinas pitagóricas sobre el alma; B 62 es el lugar capital que contiene "sustancialmente la primera formulación explícita de la doctrina pitagórica según la cual el alma es inmortal, por consiguiente divina", opuesta e idéntica al mismo tiempo, al cuerpo mortal: la vida del mortal es muerte del inmortal y viceversa. "La idea de que la vida corpórea (σῶμα) sea tumba (σῆμα) de la inmortal es totalmente próxima: el alma vive sólo cuando el mortal está muerto: esta vida suya es lo inesperado de B 18. Así el alma en el hombre mortal es un Dios sepulto, y más allá de la vida mortal es un Dios inmortal."

La decidida afirmación de Gigon da aquí como resuelto un problema que G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.* 121 *ss.*; 144 *ss.*; 248) propone, en cambio, como tema de investigación y discusión: ¿en qué relación se encuentra B 62 con las creencias populares y con el "antiguo discurso" órfico, que hacían nacer al vivo del muerto; y en qué relación se encuentra con él la polémica de Meliso contra tal concepto, polémica que quizá podría estar dirigida contra la expresión que le había dado Heráclito en B 88? Pero Kirk se limita a proponer

esta investigación como problema; y en *Presocr. Philos.* 210 expresa la opinión de que no puede haber en Heráclito idea de sobrevivencia individual sino para los muertos en la batalla, ni de sobrevivencia perpetua como fuego etéreo, porque las partes de éste se hallan sucesivamente envueltas en el proceso de los cambios cosmológicos. "Así Heráclito (concluye Kirk) no parece estar aquí en deuda con Pitágoras." Análogamente Mlle. Ramnoux (*Heráclite*, 69 *ss.* y 401 *s.*), que ve en B 62 una especie de intercambio compensatorio entre vivientes y muertos, concerniente a la reserva de almas o de vitalidad, no quiere separar su esquema de el del intercambio entre la manera de ser ígnea (divina) y las otras (mortales).

Es indudable que la atribución de una naturaleza ígnea (constituida de "fuego siempre viviente") al alma, puede justificar la idea de su origen y esencia divina; pero en un sentido muy diferente del de un alma preexistente e inmortal en su individualidad, que como tal entra en el cuerpo y sale de él cuando muere. Y no parece fácil conciliar la doctrina del alma, encuadrada en la visión cósmica de Heráclito, con esos fragmentos escatológicos de carácter oracular que contienen promesas o amenazas para las almas individuales, o bien presentan a estas almas según las creencias relativas al Hades o según la concepción de los héroes-demonios.

Los elementos de doctrina del alma que nos ofrece Heráclito son los siguientes: *1*) que el alma es de naturaleza ígnea y, como tal, alimentada por las exhalaciones; *2*) que por lo demás, como el fuego siempre viviente puede apagarse en las *tropai*, así también el alma puede humedecerse o convertirse en agua; *3*) que tal licuación se produce tanto en la embriaguez como en la enfermedad, y puede llevar al alma a la muerte (el agua vive la muerte del alma) aun cuando después, continuando el ciclo de las transformaciones (agua, tierra, agua, exhalaciones) esté destinada a resurgir como fuego o alma (B 36), y en este sentido puede decirse inmortal a través de la muerte, como el fuego puede decirse ἀείζωον a través de sus *tropai*; *4*) que cuando, en lugar de humedecerse y licuarse en la enfermedad, el alma del guerrero que muere en el ardor de la batalla se separa del cuerpo en estado ígneo puro, continúa viviendo encendida como demonio o héroe divinizado; sin embargo, no nos consta si Heráclito atribuye a tal existencia individual una duración eterna o limitada. El límite podría estar constituido —si tuviéramos que creer en las interpretaciones (sumamente dudosas) de B 84 que nos ofrecen Plotino, Jámblico y Eneas de Gaza— por el cansancio de permanecer en el mismo estado y de servir a los mismos patrones divinos, por lo que las almas (incluso las de los héroes demonios) quisieran volver a ocupar un cuerpo mortal; o bien, por un retorno

final al fuego universal, ya sea por el sobrevenir de la *ekpyrosis* o por cualquiera otra razón. Los datos positivos de que disponemos son los indicados: llenos de lagunas e insuficientes, sin duda; pero que bastarían, sin embargo, para hacernos considerar mal planteado el problema de la inmortalidad en la doctrina heraclítea, partiendo de la oposición entre alma y cuerpo como sustancias de naturaleza antitética, si no existieran los oscuros fragmentos escatológicos y oraculares arriba recordados.

No debe sorprender por eso que los muchos críticos recordados por Nestle (en Zeller-Nestle) como coincidentes con la opinión de Zeller en el sentido de que Heráclito enseñara una inmortalidad personal, hayan experimentado en su mayoría la necesidad de proceder con mucha cautela y circundar de prudentes limitaciones y reservas sus conclusiones. Algunos olvidan, por cierto, la necesaria cautela crítica: por ejemplo Gilbert (*Griech. Religionsphil.* 76) no vacila en afirmar que Heráclito hace proceder de un alma cósmica todas las almas individuales, que por eso se sienten partes del gran todo, y lo mismo que éste caen bajo la ley del eterno vivir y morir; "inmortales mortales, etc.", y "nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte". "Esto (comenta Gilbert) puede significar sólo que la psyche, al liberarse de un organismo, se vuelve libre y tal permanece hasta que se une con otro cuerpo. Aquí está expresada, pues, en forma clara y significativa, la doctrina de la sobrevivencia de la sustancia del alma", igual para dioses, hombres y animales. Igualmente categórico es Brieger (en N. *Jahrb.* 1904, p. 704) que sostiene una conclusión opuesta: "la inmortalidad heraclítea difícilmente merece este nombre. Las almas duran sólo hasta la transformación de todo en fuego, ya que éste las retoma en sí, anula todo progreso del mundo humano o espiritual, sin enriquecerse empero, ya que era sólo su propia razón la que vivía en las mejores almas."

Pero otros críticos, como señala oportunamente Nestle refiriéndose a Diels y a Rhode, son mucho más prudentes. Diels (*Heraklit*, 2ª ed., p. 32) observa que el alma, según Heráclito, ya durante la vida recibe una incesante corriente de partículas anímicas en cambio de las que se van convirtiendo en agua y tierra; el proceso termina con la muerte para el individuo, excepto para los demonios, de los cuales, sin embargo, no sabemos cómo pensaba Heráclito su sobrevivencia. Rhode (*Psyche*, 3ª ed., II, 152) más firmemente aún, insiste en la ausencia de expresiones claras en Heráclito que atestigüen en él una fe en la inmortalidad, lo que se hallaría por demás en contraste con su teoría de que el alma muere convirtiéndose en agua. Si hubiera creído (observa Rohde), como pretenden los neoplatónicos, que

la muerte libera el alma de los vínculos de la corporeidad, habría debido entenderla como un elevarse del alma misma al elemento propio, el fuego; en cambio, enseña el ciclo opuesto (B 36): agua, tierra, agua, alma; y solamente en este ciclo el alma es imperecedera. Por lo tanto, con esta interpretación, Rohde reconoce en Heráclito una idea de inmortalidad constituida por la continuidad infinita del ciclo de las mutaciones. Esta misma reducción de la inmortalidad del alma al eterno recurso cíclico se manifiesta también en Reinhardt (*Parmen.* 179 y 189 *ss.*), quien, interpretando B 62 como intercambio recíproco entre los dos mundos de la inmortalidad y de la mortalidad, no aclara si con ello deba reconocerse en Heráclito una persistencia ilimitada del alma individual; pero viene a atribuírsela indirectamente, en cuanto interpreta la doctrina heraclítea como certeza especulativa de la creencia órfica en el fatal ciclo de los nacimientos, convertido por Heráclito en ley común del macrocosmos y del microcosmos. Ahora bien, este ciclo, que para el alma se presentaría en las dimensiones menores de la *geneá* y en las mayores del grande año, y (como todo ciclo) uniría siempre el fin con el comienzo, sería por eso mismo —por más que Reinhardt no lo diga— destinado a repetirse perpetuamente para cada una de las almas individuales: así es como, en el infinito renovarse de los ciclos, cada alma tendría su inmortalidad.

Este vínculo entre la idea de inmortalidad y la del ciclo desaparece, en cambio, en la interpretación de Gigon que no sólo (como se ha visto) en *Untersuchungen*, y más aún en *Ursprung* explica con la influencia de Pitágoras la inmortalidad atribuida por Heráclito a los héroes, sino que se propone también el problema de todos los hombres, a los que B 27 profetiza lo inesperado después de la muerte; para Gigon esta profecía no es una promesa, sino una amenaza: precisamente, la amenaza del fuego eterno de B 16 y B 66. Pero quedaría después el otro problema: el de saber qué significa el sobrevenir del fuego para todas las almas. Gigon piensa que Heráclito no debe haberse planteado el problema de si los ἀθάνατοι sobrevivan a la *ekpyrosis*; según él, son terrenos diferentes, que sólo se tocan marginalmente, como en Empédocles. Pero si B 66 perteneciese (como quiere Gigon) a un complejo escatológico, se presentaría el siguiente problema: si el quedarse en fuego es un privilegio divino para las almas heroicas, y en cambio el ser presa del fuego es una amenaza de castigo para las demás, ¿cuál es la diferencia esencial entre las dos condiciones? ¿Acaso consiste en que las unas conserven y las otras pierdan la existencia individual independiente? ¿La inmortalidad sería, entonces, individual para las unas, colectiva para las otras?

Todas estas interpretaciones del pensamiento de Heráclito sobre la inmortalidad abren, por lo tanto, el camino a problemas ulteriores, que quedan insolubles por la misma indeterminación de las concepciones expresadas por Heráclito, por la insuficiencia de los datos de que disponemos, por el contraste entre las interpretaciones que dan los testimonios antiguos a las sentencias a que aluden o que citan.

Sobre un terreno concreto de análisis de los fragmentos mantiene Mlle. Ramnoux (*Héraclite*) todo el capítulo II de su libro: "Vie et mort". Existe para esta autora una tarea previa a la discusión del problema de la inmortalidad: reconstituir el significado de *psiche* en las fórmulas heraclíteas. Es dudoso que Heráclito profese una psicología dualista. B 62, B 77 y B 88 presentan un intercambio compensatorio entre vivos y muertos; los unos entregan a los otros tantas almas (o *quantum* de vitalidad) cuantas recibieron. Pero la muerte del hombre no abre las perspectivas a una inmortalidad del alma, sino más bien a una heroicización del hombre; y si en B 85 ("es difícil resistir al θυμός; lo que quiere se compra al precio de ψυχή") el θυμός es el ardor bélico del héroe, ψυχή sería la vida antes bien que el alma; y existe también lo opuesto del ardor bélico, esto es la voluntad de vivir (B 20) y ésta compra lo que quiere (la descendencia a expensas del alma (reserva de vitalidad). Por lo tanto, el alma de que habla Heráclito no debe incluirse en el cuadro del dualismo somato-espiritual: Heráclito ha puesto ψυχή en el lugar de πῦρ en una de sus fórmulas (B 36); ésta no significa, pues, lo que el hombre moderno llama "alma", sino que conserva algo del sentido arcaico de "vida". Cuando la ψυχή se convierte en agua, parte de "vitalidad" (dice Mlle. Ramnoux, p. 94), pasa a "semilla" en el proceso de la fecundación. En todo esto, pues, no se abriría una perspectiva de inmortalidad del alma; pero si se toma B 26 como doctrina de inmortalidad, los dioses se identifican con los hombres muertos como héroes, y el intercambio entre inmortales y mortales no es de personas, sino de maneras de ser, es decir, paso de la manera de ser humana a la divina. Ahora bien, este paso (según Mlle. Ramnoux, p. 70) podría cumplirse, para Heráclito, también durante la vida, en la vida heroica que mira a la muerte a la cara, conservando la conciencia de vivir y morir. Habría sido en Heráclito un ἀθανατίζειν en vida para el alma heroica, como habrá más tarde en Aristóteles (*Eth. Nic.* 1177 b) para el espíritu contemplativo, que en la contemplación de lo eterno divino se trasmuta de mortal en inmortal (cfr. mi libro *L'infinito nel pensiero dell'ant. class.* pp. 579 s.).

Pero en el capítulo III: "L'homme et le dieu", Mlle. Ramnoux

examina, entre otros fragmentos, B 53, que atribuye a *pólemos* la misión de distinguir a los dioses de los hombres; B 25, que a las mayores muertes hace corresponder las mayores suertes; B 45 y 115, que hablando del *logos* del alma atribuyen a ésta una capacidad activa intrínseca. Esta última, sin embargo, "más que la inmortalidad, funda la *consistencia* del hombre"; y ni siquiera B 27, con la previsión (no amenaza) de lo imprevisto que espera a los hombres después de la *muerte, significaría, según* Mlle. Ramnoux, *nada más* que una exhortación a practicar un ejercicio de la imaginación, evitando las fantasías nacidas, ya sea de los deseos, ya de la angustia de los mortales. En conclusión, Heráclito no daría una doctrina de la inmortalidad, sino las prescripciones para un modelo de espiritualidad sobria: vivir mirando cara a cara a la muerte, mantener la forma viril, estar prestos al heroísmo y vivir la muerte, absteniéndose de las imaginaciones fantásticas. El problema de la inmortalidad no estaría presente, pues, en Heráclito.

Ahora bien: debe reconocerse, sin duda, que Heráclito no nos ofrece afirmaciones claras e indiscutibles acerca de la inmortalidad, ni siquiera cuando habla de ἀθάνατοι. Pero, entre reconocer esto y negarle toda conciencia del problema, corre gran trecho. Lo que podemos decir legítimamente es lo siguiente: en cuanto el alma es afín al fuego *siempre viviente,* su inmortalidad consiste en el ciclo mismo de las *tropai,* que muy difícilmente, empero, puede aplicarse a las almas individuales por separado. Para éstas, sin duda, está la profecía de lo inesperado, que parece incumbir a todas las almas en general; y está para los héroes la conversión en demonios; pero no está claro en qué consiste lo inesperado, ni si a las almas heroicas se les atribuye una sobrevivencia ilimitada, ni qué significado tiene la alusión a las almas husmeantes en el Hades. Para éste, como para otros puntos oscuros, la cuestión permanece todavía abierta.

g. LAS ALMAS HUSMEANTES EN EL HADES

La presentación que hace Plutarco de B 98 relaciona (como lo señaló Rohde, *Psyche,* 3ª ed., II, 152) el husmear de las almas en el Hades con su necesidad de nutrición. Plutarco, que coloca la sede de las almas en el éter circunlunar, hace que ellas aspiren en esa región la exhalación, pero esta representación suya no puede atribuirse a Heráclito, para quien (notaba el mismo Rohde) Hades es la expresión metonímica de lo opuesto a la vida. Como opuestos, precisamente, Hades y Dyónisos se identifican en B 15; y es de suponer que Heráclito aceptara el concepto topográfico del Hades como tenebrosa morada subterránea de las sombras, tal como era en la tra-

dición a partir de la *Nekyia* en la *Odisea*. Y justamente ésta, con el presentarse de las sombras ávidas al llamado (¿olor?) de la sangre de las víctimas sacrificadas por Odiseo, podría haber sugerido a Heráclito el dicho de que las sombras en el Hades husmeen los olores, sea que quisiera expresar con ello la idea de que las almas para subsistir necesiten nutrición (ἀναθυμίασις), sea que quisiera poner en ridículo una representación corriente. Esta hipótesis interpretativa puede vincularse en parte con la expresada por Diels en *Fragm. d. Vorsokr.*, 3ª ed., pero abandonada después por Kranz, que "las narices de las almas gozan de la ἀναθυμίασις como los dioses con el humo de los sacrificios (κνῖσα)"; salvo que Diels restringía esta condición a las almas de los héroes, las cuales, en cambio, si deben identificarse (como es probable) con las que se despiertan custodios de vivos y de muertos (B 63) no estarían colocadas por Heráclito en el Hades. Kirk (*Presocr. Philos.*, 216) cree, en realidad, que Hades no tenga que tomarse demasiado literalmente; y aun reconociendo que B 98 sugiera la subsistencia de algunas almas, más allá de la muerte, e implique la idea del alma-respiro, que como tal conservaría el uso del olfato, admite que Heráclito quiera combatir más que aceptar tal idea, y que en consecuencia la sentencia pueda ser irónica.

Estas hipótesis interpretativas, destinadas sin duda a permanecer tales dado que nos falta el contexto heraclíteo a que pertenecían las palabras citadas por Plutarco, parecen sin embargo más probables que la hipótesis propuesta por A. Patin (*Heraklits Einheitsl.* 17 ss.) según la cual B 98 no es otra cosa que una paráfrasis de Plutarco de B 7, que Plutarco, más bien, habría malentendido, refiriéndolo a la *ekpyrosis*. A lo que debe oponerse la objeción dirigida ya por Zeller contra la interpretación de B 7 dada por Bernays refiriéndolo a la conflagración: esto es, de que en ésta no quedarían narices para husmear el humo, toda vez que ellas mismas estarían reducidas a humo; y además, como observa Kirk (*Cosm. Fragm.* 234 s.), la idea paradojal de las almas husmeantes no es lo que podríamos esperarnos de una paráfrasis de Plutarco de B 7.

Reinhardt (*Parmen.* 195) entendía el Hades como invisible reino del aire, en el que (según las representaciones populares) el alma se balancea invisible sin cuerpo, como puro aliento, y como tal justamente, hallándose desprovista de la vista y del oído, percibe por olor; pero permanece sin deshacerse, porque no hay nada mortal que no sea también inmortal. Con ello, la inmortalidad sería atributo de todas las almas; lo cual no nos consta, por lo demás, como teoría de Heráclito, por quien ni siquiera nos resulta afirmada una naturaleza aérea del alma, sino la naturaleza ígnea, la de exhalación

(A 15, B 12). Por eso precisamente, Kirk (*Presocr. Philos.* 210) que, a la par de Reinhardt, ve implicada en B 98 la idea del alma-respiro, piensa que Heráclito no entiende afirmarla como idea propia, sino por el contrario combatirla.

El estado actual de la discusión, como subraya Cl. Ramnoux (*Héraclite,* p. 420), versa en torno al problema de si B 98 deba considerarse perteneciente a un contexto gnoseológico (teoría del conocimiento sensible) o escatológico. El problema se halla vinculado particularmente a su relación con B 7; relación considerada probable ya por Zeller y reafirmada también por quienes no aceptan las tesis de Patin, que reduce B 98 a paráfrasis y malentendidos de B 7. De todos modos, parece fuera de lugar para B 7 la hipótesis de un significado escatológico, a pesar de que Mlle. Ramnoux (*op. cit.* 129) parece querer conservárselo de cualquier manera: la discusión puede ser más bien entre un sentido ontológico y un sentido gnoseológico. Patin (*loc. cit.*) y Diels-Kranz, interpretaban: la percepción del hombre crea diversidades donde en realidad no las hay. Reinhardt entendía que el olfato encuentra distinciones donde la vista encuentra uniformidad: por consiguiente, la percepción es relativa al órgano. Gigon (*Untersuch.* 57 *s.*; *Ursprung,* 220) ve en B 7 una audaz tentativa de justificar la posibilidad de la identidad entre fuego (uno) y cosmos (múltiple): la vista vería la unidad, el olfato husmearía la multiplicidad. Un ejemplo típico de conciliación entre exigencias lógicas (unidad invisible) y exigencias físicas (multiplicidad perceptible): con una especie de conocimiento aprehendemos la unidad, con la otra especie aprehendemos la multiplicidad. El *mundo superficial del cosmos perceptible reposa en un conocimiento* defectuoso, pero no es menos necesario y fundado, también éste, en la naturaleza humana. Si el ojo oculta el verdadero mundo de la unidad, la nariz conoce algo de menor verdad, pero que sin embargo existe. Verdad y apariencia, invisible y visible, son opuestos desde un punto de vista; desde otro punto de vista ambos son necesarios en orden jerárquico.

Kirk (*Cosm. Fragm.* 235 *s.*) acepta y desarrolla la interpretación de Reinhardt. La unidad oculta en el mundo es descubierta por la inteligencia, no por los sentidos: si todo se convirtiera en humo, la nariz percibiría diferencias, pero los ojos recibirían una impresión uniforme; la misma cosa sería una y múltiple según el criterio adoptado (vista u olfato); así es en el mundo real. Para Heráclito, sin embargo, la unidad (vista) es más significativa que la multiplicidad (nariz), y una desvalorización del olfato puede hallarse implicada también en B 98, por más que la respiración para Heráclito (según el testimonio de Sexto Empírico, A 16 § 129), sea

la única conexión con el *logos* ambiente que se mantiene en el sueño.

La interpretación de Heidegger (*Einführ. i. d. Metaph.* 101) da a la frase un sentido despreciativo: los hombres son como perros que se dejan guiar por la nariz; mientras el *logos* reúne en unidad el ser de los existentes, la nariz lo percibe en el estado de dispersión. La doctrina expresada en B 7 (comenta Cl. Ramnoux, *op. cit.* 129) está inscripta así por Heidegger en la categoría arcaica de dispersión y reunión: las almas quedan reducidas (B 98) a un residuo de sensibilidad olfativa colocado en el extremo opuesto al de la concentración del ser; el humo de la hoguera, que se reabsorbe en lo invisible, hace pasar al no ser lo que fue el respiro, el cuerpo y la simiente del hombre. Así se conserva en B 7 un vínculo con la escatología. Pero Mlle. Ramnoux recuerda aquí también la experiencia de las noches cálidas sobre las orillas del Mediterráneo, donde una multitud de perfumes se eleva, en la invisibilidad de la oscuridad, hacia la nariz del caminante, y éste cumple una especie de diagnosis discriminatoria, reconociendo en lo invisible, por medio de vivas intuiciones odoríferas, las almas de las cosas. Con ello, Mlle. Ramnoux se opone a la desvalorización de las percepciones olfativas características de las interpretaciones de Patin-Diels (lo múltiple del olfato opuesto a lo uno de la vista), de Reinhardt (lo diverso olfativo contra lo idéntico visivo) y de Heidegger (la dispersión sensible contra la unificación del *logos*); la autora, no sólo recuerda con Kirk la función atribuida por Heráclito a la respiración, en el sentido de mantener el contacto con el *logos* circundante, sino que quiere poner de relieve la belleza y originalidad de la representación heraclítea de un mundo invisible, aprehendido únicamente por medio de los perfumes. Y así, a través de la interpretación de los perfumes como almas de las cosas, afines a las almas de las que las Erinnias olfatean el olor, se conserva para B 7 un vínculo con la escatología. Parece, sin embargo, más legítimo atribuir ese significado escatológico a B 98, y limitar el sentido de B 7 a la esfera ontológico-gnoseológica.

h. LA AUTENTICIDAD Y EL SIGNIFICADO DE B 89

Refiere Plutarco (*De superst.* 3, p. 166 c): "Heráclito dice que para los despiertos hay un cosmos solo y común, pero que entre los durmientes cada uno se vuelve hacia un mundo propio." Sólo la primera parte de esta cita de Plutarco fue considerada como fragmento heraclíteo por Diels, seguido por Kranz y por Walzer en las respectivas ediciones, como por Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 58 y 396). Kirk (*Cosm. Fragm.* 63 *s.*) pone en duda, en cambio, la autentici-

dad de toda la cita, considerándola toda una paráfrasis de Plutarco de la última cláusula de B 2 y de parte de la última sentencia de B 1. Plutarco (dice Kirk) es habitualmente veraz en sus citas heracliteas; pero éstas son, corrientemente, citas directas, mientras que aquí el discurso indirecto le dejaba libertad de paráfrasis. No heraclíteo le parece a Kirk el *κοινόν* en lugar de *ξυνόν*, y aun más el κόσμον, que en Heráclito tiene el sentido básico de *orden* antes que el derivado de *mundo* que tendría en este lugar. También la segunda parte muestra signos de paráfrasis de otros fragmentos (1, 21, 26, 75, 88) donde se habla de durmientes, y Kirk no es ajeno a la suposición de que trasmita el eco de palabras de Heráclito que reprodujeran más gráficamente la idea de *razón particular*, opuesta a *logos común*, y ligada quizá con la idea de un mundo para durmientes. Mlle. Ramnoux observa que aun atribuyendo aquí a κόσμος el sentido de ordenamiento, la oposición entre un ordenamiento particular para cada uno y uno común a todos (como en la ciudad), ligada con la oposición entre despiertos y durmientes, podría no ser extraña al pensamiento heraclíteo: de modo que, aun si se considera de mano de Plutarco la segunda frase, es preciso reconocer que él sabía manejar bien los juegos de oposiciones y de palabras. Pero para Ramnoux, todo el conjunto "sonne de bonne tradition", y suministra elementos importantes para el conocimiento de la doctrina, mientras que Kirk declaraba que ninguna de las dos partes agrega nada a lo ya conocido. Es indudable que la reducción que hace Kirk de B 89 a paráfrasis de partes de B 1 y B 2, es un tanto arbitraria: B 89 dice algo diverso de los otros fragmentos y debe aproximarse más bien a Sext. *Adv. math.* VII, 129 *s.* (A 16).

Admitiendo, pues, que el fragmento (textual o parafraseado) ofrezca elementos interesantes, ¿cuál es su significado?

Reinhardt (*Parmen.* 175 y 216) cree que κόσμος no signifique aquí el mundo, sino el estado de división o unidad: los despiertos se encuentran en el estado de un cosmos único; el hombre es al mismo tiempo un ser particular y un ser universal. Pero también su ser particular (sueño o incomprensión) es parte del todo y del ser universal; el durmiente tiene, con el mundo que lo circunda, la misma relación que el intelecto común con la esencia de todo el ser. B 89 está vinculado con B 1 (despiertos y durmientes), B 2 (*logos* común e inteligencia particular), B 21 (muerte es lo que vemos despiertos, sueño lo que vemos durmiendo), B 73 (no obrar o hablar como durmientes), B 112 (sabiduría es decir y hacer cosas verdaderas) y finalmente con B 26 (el hombre se enciende una luz en la noche, etcétera).

O. Gigon (*Untersuch.* 10 *ss.*; *Ursprung,* 205 *s.*) aun admitiendo

que aquí se tenga una cita de memoria, entiende que la sentencia significa que el mundo de quien vive conforme al *logos* es el mundo real, el de los despiertos; el mundo particular imaginado contra el *logos* es el irreal del sueño; pero B 75 muestra que también los que sueñan tienen que vivir, sin saberlo, bajo la ley universal. La oposición ἴδιος-ξυνός contiene quizá también el matiz político de la antítesis entre lo útil particular y el bien universal, conectada con la antítesis entre error y verdad: lo que es común tiene autoridad divina y debe seguírselo como la antigua sentencia quería que se siguiera a Dios.

Cl. Ramnoux (*loc. cit.*) ve aquí el paralelo entre la oposición despiertos-durmientes y la otra de "todos en un cosmos común-cada uno en un cosmos particular"; en la vigilia se da un intercambio de trabajos y palabras, un único orden común; en el sueño, cada uno se halla cerrado en su capullo sin posibilidad de comunicación: son hechos de experiencia común que dan el modelo para la oposición entre nuestros sueños inconsistentes y las duras tribulaciones comunes de la vida. Interpretando el fragmento como descripción casi fenomenológica de nuestras experiencias de vigilia y de sueño, se eliminan las interpretaciones relativistas a lo Protágoras. Pero quizá haya también una referencia a la vida cívica, y la contraposición de la generosidad de los pocos, preocupados por la *res publica*, al horizonte limitado de los egoísmos de los más. Así es como la banal experiencia de la vigilia y del sueño brindaría una escala ascensional según el tipo de H. Fraenkel: abajo, la vida del durmiente en su lecho; arriba, la vida en defensa de los baluartes de la ciudad, en la unidad del *nomos* y del *logos* comunes. En esta atribución de un significado múltiple a B 89, como inherente tanto a la realidad cuanto a la verdad, sea teórica, sea moral o civil, coinciden, pues, esencialmente, O. Gigon y Cl. Ramnoux; y en virtud de tal interpretación es legítimo decir que B 89 suministra interesantes elementos para la comprensión del pensamiento heraclíteo.

i. DUDAS Y DISCUSIONES SOBRE B 75

Escribe Marco Aurelio (VI, 42): "también los durmientes, creo que dice Heráclito, son operadores y cooperadores de las cosas que ocurren en el mundo".

Las citas de Marco Aurelio, que se consideran generalmente formuladas de memoria, no brindan demasiadas garantías de exactitud textual, tanto más cuanto que no faltan expresiones típicamente estoicas. En el caso de B 75 las dudas se acrecientan también en vista del "creo", que puede entenderse como expresión de incerti-

dumbre sobre diversas cuestiones posibles: si es efectivamente Heráclito el autor de la sentencia, si ésta quería aplicarse verdaderamente a los durmientes, si las calificaciones atribuidas a los durmientes estaban expresadas exactamente con los referidos adjetivos o con otras palabras. La intención más probable de Marco Aurelio era quizá la segunda: "de los durmientes me parece que Heráclito dice, etcétera". Pero Reinhardt (*Parmen.* 195 y 237), que ve aquí una de las varias alusiones heraclíteas a la oposición quietud-movimiento, cree que sea la tercera, es decir, que a Heráclito perteneciera sólo la declaración de que "los durmientes son artífices", opuesta quizá a la otra, de que los despiertos están en reposo. Marco Aurelio se habría, pues, confundido gravemente, pero se habría sentido con la obligación de decir: "creo", porque era agregado suyo la frase: "cooperadores de cuanto ocurre en el cosmos", compuesta de conceptos y expresiones estoicas. La idea del trabajo de los durmientes —explicada arbitrariamente por Brieger, en *Hermes,* 1904, p. 212, que quiere que se trate del alma que ha quedado puramente ígnea, que participaría durante el sueño en el gobierno del mundo— está aclarada, en cambio, por Diels (*Heraklit,* 2ª ed., p. 36) con el constante intercambio de materia que continúa en el sueño; y a esta explicación se liga la de O. Gigon (*Untersuch.* 11 y 52; *Ursprung,* 202) que se apoya en Reinhardt para el texto, y declara auténtico sólo el parangón paradójicamente acentuado entre durmiente y artífice. Entiende que los durmientes trabajan en cuanto viven, y que a ellos deben parangonarse los hombres que, aun obrando según el *logos,* no tienen conciencia de él. Lo que en Jenófanes B 34 es observación ocasional —de que el hombre, aun cuando expresa a veces la realidad, no tiene conciencia de ella— en Heráclito es consecuencia de su doctrina. La verdad domina sin límites y nada le escapa, pero los hombres la siguen sin saberlo; son los que ignoran (B 71) donde conduce la vida y se sienten (B 72) extraños y desacordes frente al *logos* común. En *Untersuchungen z. Herakl.* Gigon arriesgó también otra interpretación (propuesta ya por Macchioro, *Eraclito,* 1921, pp. 129 *ss.*), conexa con A 20 (Chalcid. c. 251) que habla de la conjunción de nuestra razón con la divina, que en el sueño permite previsiones y visiones de cosas ignoradas; pero esta explicación valdría evidentemente para la frase a la que la aplicaba Macchioro, de la "cooperación" de los durmientes en lo que ocurre en el cosmos, frase que Gigon, junto con Reinhardt, considera no heraclítea.

Kirk (*Cosm. Fragm.* 44) entiende la actividad del durmiente, de la que Heráclito hablaba también en B 1, como la del sueño, y cree que la imagen insólita haya provocado la paráfrasis de Marco Aurelio, muy conocido por su libertad en las citas de autores antiguos.

Cl. Ramnoux (*Héraclite,* 295 *s.*; 395) considera, lo mismo que Reinhardt, que sólo es frase heraclítea: "los durmientes son artífices"; pero que, si ésta es difícil de entender, puede comprenderse quizá mejor dando por sobreentendido que ellos no son *hablantes* (en el sentido de formular una palabra significativa), ya que, aun si hablan en el sueño, su palabra sólo es un rumor del mundo. Los durmientes, pues, no hacen más que obrar; en cambio, los despiertos son los hombres que saben hablar; y también cuando obran, sus obras hablan conscientemente, su vida es como un discurso significativo. Así se llega a la expresión: aquellos que hablan con inteligencia (B 114): superioridad de los sabios (despiertos) sobre los torpes (durmientes). Pero la misma Ramnoux reconoce que la idea de que el hombre es por excelencia el hablante cuando sabe, es una idea heideggeriana, que no se encuentra formulada en textos que partan de B 1 y B 75.

En conclusión, me parece que también si se considera la forma de B 75 como paráfrasis de Marco Aurelio, no genuina de Heráclito, no es justificado excluir que fuera heraclíteo el concepto de que también los durmientes cooperan en el orden universal, dado que tal concepto está contenido también en B 1, donde se dice que todo ocurre según el *logos,* y se acusa a los hombres de no comprender lo que hacen despiertos y de no saber lo que hacen dormidos. B 75 diría, pues, que hasta los durmientes, en cuanto viven, son activos, pero que su actividad (fisiológica, de cambio orgánico, y psicológica, de sueño) es como cualquiera otra, dominada por la ley del *logos,* y por eso ellos también cooperan, sin saberlo, en el orden universal, es decir, en el *pólemos* en el que cada contrario vive la muerte de su opuesto y muere la vida de él.

j. LO INESPERADO Y LA "VOLUNTAD DE CREER"

Los fragmentos B 18 y B 27 de Heráclito rezan respectivamente: B 18 "Si no se espera lo inesperado no se lo encontrará, puesto que es inexplorable e inaccesible". B 27 "Aguarda a los hombres, después de la muerte, cosas que ellos no esperan ni suponen".

Zeller conectaba ambos fragmentos, refiriéndolos a las doctrinas escatológicas de Heráclito, y tal interpretación fue seguida también por Th. Gomperz y H. Gomperz (en *Zeitschrift. f. öst. Gymn.* 1910, p. 964), por Brieger (en *Hermes,* 1904, p. 216) y por Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909 y *Griech. Religionsphilos.* 1911). El mismo significado, puesto en relación con los misterios, es atribuido por Diels (*Herakl.*, 2ª ed., 23) a B 27, y sobre todo por Macchioro (*Eraclito,* 75-80; *Zagreus,* 405 *ss.*). Para su interpretación, este último se funda especialmente en el largo fragmento del *De anima* de Plutarco, citado

por Stob. *Flor.* IV, 52, 49, que invoca la autoridad de Heráclito en confirmación de la deseabilidad de la muerte en cuanto abre el camino a la beatitud del más allá, contra toda creencia y esperanza de los hombres. Macchioro entiende pues ἔλπεσθαι en el sentido de esperar y no de temer: lo inesperado es un bien, precisamente el que los misterios prometen a los iniciados. Por el contrario, O. Gigon (*Unters.* 129) ve en B 27 una amenaza, y no una promesa; la generalización a todos los hombres de esa amenaza que B 28 formula contra los artífices y testigos de mentiras. Gigon siente en el fragmento un tono amenazador que excluye un destino feliz; y por eso niega fe a Plutarco que, según él, sólo quería servirse de la hermosa frase de Heráclito, pero no reproducir su pensamiento; y se funda en Clemente, que en las dos citas que hace de B 27 (*Strom.* IV, 144, 2 y *Protr.* 2, 22, 1), lo vincula con el mal y con el castigo de los hombres. A Gigon le urge vincular B 27 con B 66 ("el fuego, al sobrevenir" etcétera), al que atribuye un significado escatológico; en consecuencia, aun recordando la heroicización de los muertos en la guerra, anunciada por Heráclito, no le da importancia ni a ésta ni al hecho de que las opuestas explicaciones de Clemente y Plutarco puedan indicar que la sentencia heraclítea debía dejar abierta la vía a las dos interpretaciones contrarias: del bien y del mal en el más allá.

Por su parte, Cl. Ramnoux (*Héraclite,* 134 *s.*) pone de relieve esta duplicidad, que la opone tanto a la interpretación cristiana de una amenaza del infierno, como a la de aquellos (los "positivistas") que de Rohde (*Psyche,* 3ª ed., II, 150), Nestle (en *Philol.* 1905, p. 370), Schaefer (*Herakl.* 113), H. Gomperz (en *Zeitschr. f. öst. Gymn.* 1910, p. 964) a H. Cherniss (*notas inéditas*), ven en B 27 tan sólo el preanuncio de la transformación del alma en aire y fuego y después en agua y tierra, es decir, de ese su futuro volver a entrar en la circulación de la materia, que según Heráclito (B 20) es justamente lo que más desean los hombres. En cambio, sostiene Mlle. Ramnoux, hay que poner la fórmula de B 27 en el cuadro de la oposición quedar-pasar; y entender que los hombres se equivocan cuando quieren representarse lo que los espera y hacer de eso el objeto de un deseo; ellos deben despojarse de su imaginación frente a lo inaccesible y mantenerse (como Sócrates a punto de muerte) prestos para toda eventualidad, mirando cara a cara a la muerte, o sea viviendo la propia muerte en serena espera. Pero esta interpretación de B 27, como inhibición de toda representación previa y de todo deseo (ἐλπίς) correlativo, no se concilia muy bien con B 18 (que también Mlle. Ramnoux vincula con B 27), que parece requerir la esperanza de lo inesperado para poderlo encontrar. Mlle. Ramnoux trata de superar esta dificultad (pp. 422 *ss.*) con la ayuda de B 17 y B 28,

que combaten las representaciones particulares y las ficciones, y reivindican por lo tanto el verdadero "*logos* común": de esta manera, B 27 combatiría los deseos suscitados por las ilusiones. Pero queda el hecho de que B 18 (que Clemente liga, a la par de B 17, con el texto de los libros *sapienciales* que exige la *pistis* para hacer posible la comprensión) implica la exigencia de una "voluntad de creer" como condición para conocer y entender; y queda la confirmación que le brinda B 86 ("por incredulidad huye el conocimiento") que Mlle. Ramnoux omite recordar a este respecto, pero considera en otra parte (p. 278) como indicación de los efectos de la disposición negativa. Sin embargo, en sus conclusiones (p. 425) la autora unifica los dos fragmentos "dándoles un sentido cognoscitivo y emotivo a la vez: *1*) el hombre no sabría formarse una representación particular de la ley que rige su vivir y morir; y sin embargo, debe esforzarse enérgicamente por llegar a ello; *2*) si llegara, tendría miedo, y sin embargo es preciso que lo desee".

Ahora bien, aun admitiendo, con Zeller y los otros estudiosos sucesivos, una ligazón entre B 27 y B 18 en el concepto de lo *inesperado*, creo que sea necesaria una distinción entre ambos fragmentos, en cuanto B 27 se refiere expresamente a lo que espera al hombre después de la muerte, y en cambio, B 18, como B 86 (y como B 17 y B 28), parece plantear un problema gnoseológico general, respecto de la comprensión de la verdad y del *logos* común. Si en el caso de B 27 es posible suponer (como hace Mlle. Ramnoux) una convicción de imposibilidad y de inutilidad de conjeturas suscitadores de deseos o temores, en el caso de B 18 y B 86 aparece, en cambio, una exigencia contraria: la "voluntad de creer" como condición de toda posibilidad de conocer y de comprender. Ésta es la interpretación de B 18 que daba ya W. A. Heidel ("On Cert. Fragm. of Presocr.", pp. 696 *ss.*), recordando la opinión de Faraday sobre la necesidad de una conjetura o hipótesis que guíe toda investigación: "A menos (diría Heráclito) que el hombre aventure una conjetura, no descubrirá lo que no ha conjeturado, puesto que es imposible descubrirlo y es desconcertante." En el mismo sentido Heidel interpreta B 123 (la naturaleza ama ocultarse), B 54 (la armonía oculta, más fuerte que la manifiesta) y B 86 (sin fe —no religiosa sino científica— las cosas no vistas escapan al conocimiento). En un aspecto, Heidel anticipa a Reinhardt (*Parmen.* 62), que en B 18 reconoce, más que la esperanza de los misterios, una teoría del conocimiento; pero Reinhardt piensa que para Heráclito esperar lo inesperable significa resignarse a la imposibilidad de encontrarlo, porque la verdad de su *logos* se encuentra donde nadie la supone, e ir en busca de ella significa estupidez. La conclusión de B 18, como la de B 86 (y de B 34

y de B 108) sería negativa para Reinhardt, del mismo modo que en el verso 53 de las pitagóricas "palabras áureas" (recordado por Gomperz), que advierte de no esperar lo inesperado; y sería contraria, por lo tanto, a las del ps. Lino en Stob. V, 46, 1, de Archil. fragm. 74 y de Eurip. fragm. 761, que niegan que exista un *inesperado* y reclaman siempre, en consecuencia, la esperanza. La interpretación de Heidel parece más justa: cuando Heráclito declara que es inhallable lo inesperado si no se lo espera, parece evidente que quiere exigir la esperanza más que inhibirla (y B 86 lo confirma); es decir, que se ponga en el punto de vista contrario al de las *Palabras áureas* pitagóricas, y análogo, en cambio, al de Arquíloco, del ps. Lino y de Eurípides. La teoría del conocimiento heraclítea es voluntarista, como lo he demostrado en "Voluntad y conocimiento en Heráclito" (en *Notas y Est. de filos.*, Tucumán, 1949) y en *La comprensión del sujeto humano*, etcétera (parte II, cap. II a), señalando en Heráclito una anticipación de la "voluntad de creer" cual condición de todo conocimiento y comprensión. Creo que es precisamente en este sentido que debe establecerse una distinción entre B 27 (escatológico) y B 18 (gnoseológico).

k. LAS VISIONES DE LA VIGILIA Y DEL SUEÑO

El fragmento B 21 dice: "es muerte cuanto vemos despiertos; cuanto vemos durmiendo es sueño".

Diels consideraba que B 21 debía interpretarse con la ayuda de B 26, en el que veía anunciada para el hombre una triple serie de estados: vida, sueño, muerte —correspondiente a la serie física: fuego, agua, tierra. Por eso en *Heraklit*, 2ª ed., p. 22, opinaba que nuestro texto de B 21 estaba mutilado y debía completarse agregando a la consideración del estado de vigilia y de sueño, la del estado de muerte: "Carecía de significado (*salzlos*) si no siguiera: "cuanto vemos muertos es vida". La propuesta de tal integración (apoyada en B 26) es mantenida por Kranz (*Fragm. der Vors.*) e implica (como nota Mlle. Ramnoux, *Héraclite*, p. 36) una doctrina de la inmortalidad, para cuya discusión remito al parágrafo sobre el "Problema de la inmortalidad"; pero supone asimismo resuelto el problema de la interpretación de B 26, para el que remito al parágrafo sobre "Las enmiendas y las interpretaciones de B 26". La vinculación entre B 21 y B 26 fue sostenida también por Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909, p. 176), y por Reinhardt (*Parmen.* 216 *ss.*) que de allí tomaba argumentos para declarar que era ya imposible poner en duda que B 26 tuviera (como lo quería ya Wilamowitz) un significado gnoseológico más que físico. B 21 significaría, para Reinhardt: como el sueño es

lo que vemos durmiendo (es decir, una imagen subjetiva falsa, *cosmos particular*), así lo que vemos despiertos no es en realidad vida, sino la muerte. Quien quiera ser sabio, no debe obrar como en el sueño (B 73), no vivir como si poseyera una *razón particular*, sino seguir lo universal (*común*), porque la sabiduría consiste en decir la verdad y obrar en el justo conocimiento (B 112). Sin embargo, esta explicación de Reinhardt no aclara por qué ha de ser muerte lo que vemos estando despiertos.

La dificultad de comprender el fragmento había hecho proponer ya a Goebel (*Vorsokr.* 76) enmiendas audaces: *humo* (καπνός) por *sueño* (ὕπνος) y *fuego del sacrificio* (θυμάτιον) por muerte (θάνατον); lo que vemos en el estado de vigilia es fuego del sacrificio, lo que vemos en el sueño es humo; con lo cual la sentencia, por lo demás, se vuelve aún menos comprensible. En cambio, Nestle (en *Philol.* 1908, p. 533) propuso vida (ζωή) en lugar de *sueño*, de modo que a la antítesis "despiertos-durmientes" correspondería la otra "muerte-vida"; lo que Nestle explica después, diciendo que el estar despierto está simbólicamente por el vivir individualmente sobre la tierra; y el sueño corresponde a la muerte física, que es el abrirse en la vida universal del fuego. Empero, resulta evidente cuán forzada es la identificación del sueño con el abrirse a la vida del fuego, tanto más que para Heráclito (cfr. Sext. *Adv. math.* VII, 129 *ss.*) el sueño es la interrupción casi completa de las relaciones con el *logos* universal, relaciones que se reanudan al despertar, por donde el alma se reenciende como los carbones aproximados al fuego.

Contra las tentativas de corrección de B 21 se pronuncian explícitamente Gigon, Cherniss y Mlle. Ramnoux. Cherniss (notas inéditas referidas por Mlle. Ramnoux en p. 393) objeta contra la integración propuesta por Diels-Kranz que ella sólo diría que en la vida, ya sea hallándonos despiertos o durmiendo, no conocemos otra cosa que muerte y sueño; y contra la corrección de Nestle, que ella pervierte el significado de la sentencia haciéndole decir que conocemos la vida mejor durmiendo que hallándonos despiertos. Gigon (*Unters.* 97 *s.*), al aceptar la conexión de B 21 con B 26, juzga arriesgada la tentativa de integración de Diels, aun reconociendo que B 21 no es menos escabroso que B 26, y que los dos sustantivos, muerto y sueño, son intencionalmente oscuros. B 21 dice que vemos cosas que mueren y sueños; el mundo visible es muerte, o sea (B 76) todo vive la muerte; y esta muerte, que viven todos los elementos, nosotros la vemos; precisamente por eso aquí está sólo el sustantivo *thánatos*, y su correlato "vida" se ha hecho desaparecer en el verbo. A la interpretación de nuestro "ver la muerte" estando despiertos, en el sentido de que vemos las mutaciones de un estado material al

otro, accede Kirk (*Cosm. Fragm.* 341) que descubre una evidente idiosincrasia de Heráclito al llamar "muerte" a la mutación de estado. De este modo Gigon y Kirk igualmente invierten la explicación del "ver la muerte" que daba Zeller, para quien significaba percibir como inmóvil lo que en realidad es de suma movilidad. Para Gigon y Kirk (que en ello vuelven a Lassalle) significa ver la mutación incesante, que es un continuo perecer. Esta interpretación corresponde, sin duda, a ese concepto del devenir como vivir la muerte y morir la vida de los otros, que Kirk bautiza justamente como idiosincrasia de Heráclito.

Cl. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 36 *ss.* y 393) señala el hecho sorprendente de que se hace corresponder con la visión del durmiente (el sueño) la muerte en el despierto: el cuadro se cierra entre los dos "valores nocturnos" (los temibles) como si los valores de la vida y de la luz fueran cancelados. Pero no por eso debe intentarse, con Diels, restablecer el término ausente (la vida); debe tenerse en cuenta la advertencia de Clemente, de que hay aquí contrarios disimulados; por consiguiente, es improbable que Clemente haya omitido aquí un término tan importante como la vida. Es mejor tomar el enigma así como está, encuadrado entre "muerte" y "sueño". El sueño visible para los durmientes significaría una apariencia de vida mentida; por lo tanto, llama en posición simétrica a la muerte, pero probablemente una muerte de significado reversible. Esto permite a Heráclito —astuto artífice de fórmulas— cumplir una pequeña obra maestra: reunir la vida y la muerte sin pronunciar el nombre de la vida, nombrando tan sólo los gemelos nocturnos (los temibles). ¿Lo hizo con intención? El sueño visible para los durmientes indicaría lo que los hombres comúnmente llaman vivir; pero ¿qué significa que los despiertos descubran no ya el *logos*, sino *thánatos?* Clemente (como se ha dicho) nos advierte acerca de la presencia de contrarios disimulados: por otra parte, los nombres de dioses (como Hades) se leen en doble sentido: éste es, pues, el caso de suponer la vida escondida bajo su contrario. El sentido, pues, sería: "En el volvernos inteligentes (despiertos) descubrimos que la vida está necesariamente ligada a la muerte; pero el común de los hombres (los durmientes) siguen en su vivir-y-morir una falsa apariencia de vida mentida." Vida y muerte son la misma cosa: es otra enunciación de la identidad de los contrarios (B 88 y B 67), es decir, una de las fórmulas para el *logos;* la cual, por otra parte, llevando en su frente la imagen de la muerte, enseña que para volverse sabio es preciso saber mirar cara a cara a la muerte.

Esta explicación, que Mlle. Ramnoux acompaña con finas argumentaciones, es quizá la más sagaz de las interpretaciones que se han

dado hasta ahora del enigmático B 21, vinculando su entendimiento teórico con el moralista, como es propio de la mentalidad heraclítea.

1. LA TEORÍA DE LA JUSTEZA NATURAL DEL LENGUAJE

Esta teoría, atribuida ya a Heráclito por Lassalle, Schuster y Siebeck, y puesta en duda por Zeller como no suficientemente documentada ni por los testimonios antiguos ni por las etimologías y los juegos de palabras que se nos presentan en los fragmentos, es una teoría generalmente reconocida hoy por la crítica al filósofo de Éfeso. No se reconoce únicamente ese inseparable vínculo entre la doctrina de Heráclito y las formas lingüísticas en las que está expresada, del que habla H. Diller ("Weltbild u. Sprache im Heraklitismus" en *Das neue Bild der Antike*, Berlín, 1942, I, p. 303) sino también, según la expresión de G. Calogero ("Eraclito", en *Giorn. crit. filos. ital.* 1936), "esa indistinción entre las esferas ontológica, lógica y lingüística, en la que puede señalarse la característica constitutiva de la mentalidad arcaica" (p. 196), que implica para Heráclito "una sustancial coincidencia entre los aspectos lingüísticos de la verdad enunciada y los aspectos ontológicos de la verdad contemplada y existente" (p. 203). En otras palabras, una natural correspondencia entre los signos y los significados, una natural justeza (ὀρθότης) de los nombres. "Cada noción aparece ligada a su fórmula, que precisamente por eso es sentida como sagrada o mágica" (p. 214), del mismo modo que en Esquilo "la naturaleza o suerte de la persona puede leerse en su nombre", que casi mágicamente determina su destino, como en el caso de Helena, cuyo nombre es declarado totalmente verídico (ἐτήτυμος) por el coro del *Agamemnon*, que lo vincula con la idea de raptar (y ser raptada) y de destruir (ἑλεῖν, infinito aoristo de αἱρέω). En este ejemplo, como observa también Mlle. Ramnoux (*Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, pp. 38 *ss.* y 291), la hermosa imagen de Elena engaña, *el nombre dice la verdad*. Es evidente en esta convicción arcaica de la verdad de los nombres una herencia de creencias mágicas, cuya influencia se mantiene en la atmósfera intelectual de la edad de Heráclito y de Esquilo. Pero además, en Heráclito y en Parménides está ya la distinción entre el discurso (*logos*) y las palabras o nombres (ἔπεα, ὀνόματα). El discurso —como observa E. Hoffmann, *Die Sprache u. die archaische Logik*, Tübingen, 1925— "no quiere denominar ninguna cosa en particular sino expresar la ley, y puede hacerlo en cuanto no es vocablo sino proposición, que en virtud de su naturaleza sintética puede admitir la síntesis de los opuestos"; en cambio, las palabras particulares (ἔπεα), con sus particularidades, pertenecen al mundo de la contra-

dicción. Precisamente en esto se determina, como lo destaca el mismo Hoffmann, un contraste entre Heráclito y Parménides. Para Parménides los ἔπεα son puros nombres (ὀνόματα) que los mortales pusieron creyéndolos verdaderos, pero que sólo existen por efecto de casualidad y arbitrio (τύχῃ, νόμῳ); en cambio, para Heráclito no sólo el *logos* es algo divino, revelador del secreto cósmico (y se lo llama ἐών, es decir, real y verdadero al mismo tiempo), sino también las palabras particulares son justas (ὀρθά), expresan la esencia de la cosa, pertenecen a la esfera de la necesidad, y son por naturaleza (φύσει), por la misma razón precisamente por la que Parménides las considera falsas, o sea en cuanto "llevan el signo de la oposición y con ello de la naturaleza en sí". La opuesta actitud que los dos filósofos asumen frente a las diversidades y a las oposiciones está en las raíces del modo contrario de ver los ἔπεα, que para Heráclito son φύσει, y para Parménides son *por convención*.

Por esta convicción de la justeza natural de los nombres, Heráclito participa precisamente del antiguo gusto de las investigaciones etimológicas, cuyas primeras manifestaciones se nos presentan en Homero. Supuesta una correspondencia natural entre el nombre y la cosa, la etimología debía revelar la verdad (ἔτυμος = verdadero) de las cosas, la esencia de los seres naturales o de las personas humanas y divinas. Las etimologías órficas y ferecídeas recordadas por Nestle (en Zeller-Nestle) y las homéricas, hesiódicas, esquíleas, etcétera, recordadas por Calogero, tienden precisamente a la investigación de esta revelación de la esencia, naturaleza y destino de los seres y de las personas, oponiendo a las apariencias engañosas de las imágenes sensibles "el oráculo del nombre" (como dice Mlle. Ramnoux, *op. cit.*, p. 302), revelador de más profunda verdad. Los llamados "juegos de palabras" de Heráclito, como nota el mismo Calogero (pp. 203 *s.*) no son juegos o *calembours*, sino tentativas, hechas con toda seriedad, de penetrar a través de la etimología el ἔτυμον de la cosa, es decir, lo que es veraz, la verdad-realidad que es inherente al mismo tiempo a las cosas y a las palabras. Esta convicción inspira, por ejemplo, el dicho de Heráclito (B 114) según el cual para hablar con juicio y sentido de verdad (ξὺν νῷ) hay que fundarse en el ξυνῷ, es decir, en el *logos* universal: la supuesta etimología debe revelar el valor real del principio proclamado, la fuerza de su carácter imperativo. Análogamente debe decirse de la aproximación de B 15 entre 'Αΐδης, αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα (Hades, cosas vergonzosas, desvergonzadas) y de otras etimologías.

Pero para comprender la posición de Heráclito en este problema hay que apoyarse en la observación de Hoffmann sobre su diferencia de Parménides, y en las observaciones de Calogero sobre el aleja-

miento de Heráclito tanto de los discípulos como Cratilo, cuanto de los imitadores como el hipocrático autor del Περὶ τροφῆς (véase en Diels-Kranz C 2). Parménides, señala Hoffmann, considera falsos los *nombres* múltiples en cuanto llevan el signo de la oposición; en cambio Heráclito, precisamente por esto los considera verdaderos, es decir, correspondientes a la realidad. Por su parte Cratilo, que también debe haber comenzado sosteniendo, a la par de Heráclito, la ὀρθότης de los nombres se adhiere después por reacción contra el inmovilismo eleático a la pura tesis del flujo universal incesante, concebido como simple mutación o corrimiento, sin hablar más ni de unidad de las tensiones opuestas en todas las cosas, ni de la ley del traspaso de un opuesto al otro, en que consistía el flujo heraclíteo. Y así, de la teoría del incesante flujo, que no nos permite sumergirnos en un mismo río no ya dos veces, como decía Heráclito, sino ni siquiera una sola vez, Cratilo se encuentra llevado a repudiar el uso de las palabras, cuya inmovilidad contrasta con la inestabilidad proteiforme atribuida por él a los seres, y a admitir por lo tanto sólo la legitimidad de los gestos, instantáneos y siempre variables. El hipocrático del περὶ τροφῆς a su vez, hablando de "comida" que no es tal porque no nutre y de "no-comida" que, en cambio, es tal en cuanto nutre, enfrenta como contrarios el nombre atribuido por los hombres y la función real efectuada por la cosa. Todo esto, como ya lo señaló Calogero, deja de ser el punto de vista de Heráclito; y debe agregarse que ya no se puede aceptar ni siquiera la opinión manifestada por Diels ("Die Anfänge der Philol. bei d. Griech.", en *N. Jahrb.* 1910) de que el punto de vista expresado por Cratilo en el diálogo platónico sea esencialmente el de su maestro.

Para comprender la concepción del lenguaje en Heráclito debemos partir de su convicción fundamental de que toda realidad es siempre unión de tensiones opuestas, y de que el flujo universal, como paso inevitable de un opuesto a su contrario, está determinado por esta naturaleza intrínseca de todo real. La esencia de toda realidad es esta lucha interna de los opuestos; la ὀρθότης de todo nombre puede consistir, pues, en su correspondencia con la indicada realidad de la cosa, con su íntima *concordia discors*, con su constitutiva *coincidentia oppositorum*. Como observa Calogero al comentar B 48 (βιος = "vida" y "arco instrumento de muerte") y B 51 (el arco, que como la lira es unión de tensiones opuestas), la misma naturaleza del arco cual *concordia discors* de tensiones contrarias se manifiesta también en el hecho de que su nombre, puesto en relación con su función, revela la co-presencia de ese binomio de vida y muerte "que para Heráclito es la ejemplificación príncipe de la universal relación recíproca de los opuestos". Para descubrir este nudo de vida y muer-

te en la esencia del arco, cuyo nombre es vida y cuya obra es muerte, “es menester que la función y el nombre sean considerados en el mismo plano como determinaciones igualmente objetivas de lo real” (pp. 205 *s.*). Aquí está el nudo de la teoría heraclítea del lenguaje. La esencia de la realidad es el *pólemos*, la relación de unidad-lucha entre los opuestos, en que consiste el mismo flujo universal: la verdad de los nombres consiste en reflejar esa esencia. He mostrado más extensamente en otras partes (Mondolfo, “Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito”, en *Riv. crit. storia filos.* 1954), que la concepción heraclítea de un flujo que es relación de contrarios (*coincidentia oppositorum*), podía conciliarse con el hábito etimologizante que busca en el nombre la esencia de la realidad, sólo a condición de que se reconociera en los nombres la misma coincidencia de los opuestos que se reconocía en la realidad. Y esto podía hacerse por dos caminos: o mostrando que un mismo nombre puede significar realidades contrarias, o señalando que una misma realidad puede merecer nombres opuestos, más aún, que exige ser expresada por un binomio de contrarios.

El primer camino, que sugiere luego a la sofística deterior el aprovechamiento de los dobles sentidos (cfr. *Eutidemo*, 278 A), aparece en B 48: βιος, Jano bifronte que significa vida y muerte al mismo tiempo, es el ejemplo típico de la ὀρθότης de los nombres. Aquí encontramos (escribía yo en el lugar indicado) uno de los tantos motivos que Hegel recogió de Heráclito, declarando, en el prefacio a la 2ª edición de la *Ciencia de la Lógica*, que la capacidad de expresar significados opuestos, que poseen muchas palabras en alemán, documenta el espíritu especulativo de esa lengua: “Puede ser objeto de alegría para el pensamiento (escribe Hegel) el encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios contenida en modo ingenuo y según el léxico en una palabra de significados opuestos”.

En cambio, cuando una palabra parece tener un signific… do unívoco, a Heráclito le parece inadaptada para expresar el valo… r pleno de la realidad; por eso (B 32) “lo uno, el único sabio, no … quiere y quiere ser llamado con el nombre de Ζηνός”, que al dar sólo … la idea de vida (ζῆν) descuida la duplicidad de atributos opuestos … que pertenecen al Dios supremo, principio de vida y de muerte … onjunta e igualmente. Cuando en *Cratilo* (396 A) se presentan las … dos etimologías del nombre de Zeus —Ζηνός y Ζῆνα de ζῆν, Δι… ς y Δία de δι'ὄν—, lamentando que no se haya mantenido su unidad … (el principio δι'ὄν ζῆν = por vía del cual existe la vida), se hace … evidente la separación de Cratilo de Heráclito, por el abandono de un… o de los miembros del binomio vida-muerte, que significa abandon… o de la

idea del nexo entre los opuestos, sin la cual la ὀρθότης de los nombres no puede conciliarse con la ley del flujo.

Tal conciliación exige o que un mismo nombre encierre dos sentidos opuestos (como βιος), o que una misma realidad posea nombres opuestos: como el camino en pendiente que es ascenso y descenso al mismo tiempo (B 60), como el movimiento del tornillo, que es recto y curvo al mismo tiempo (B 59), como todo punto de la circunferencia que es tanto principio como fin del círculo (B 103), como el Dios al cual convienen a la par todos los nombres de realidades opuestas (τἀναντία πάντα), que pueden formar parejas de contrarios; éste cambia igual que el fuego asume *nombres* diversos según el incienso que se le mezcla (B 67). El cambio de la situación real coincide con el del nombre: el Dios se transforma en todos los opuestos, por lo tanto, todos los nombres contrarios le convienen. Entendida la ley universal del flujo como conversión de todo contrario en su opuesto, la ὀρθότης de los nombres significa aplicabilidad de nombres contrarios a una misma realidad: discorde-concorde (B 8), convergente-divergente y acorde-disonante (B 10), ἀθάνατοι-θνητοί y θνητοί-ἀθάνατοι (B 62), no menos que noche-día, invierno-verano, guerra-paz, saciedad-hambre (B 67), vivo-muerto, despierto-durmiente, joven-viejo (B 88), etcétera.

La misma ley del flujo, entendido como conversión recíproca de los opuestos, domina para Heráclito tanto la realidad de las cosas cuanto la del lenguaje. En este sentido debe reconocerse a Heráclito la teoría de la ὀρθότης natural de los nombres: ésta es su doctrina del lenguaje, que no puede reducirse al hábito de los juegos de palabras, sino que debe reconocerse como posición teórica seriamente profesada en coherencia con su doctrina de la realidad. Lo cual es, sin embargo, cosa muy distinta de la pretensión de reducir el heraclitismo a una filosofía del lenguaje, según la tesis sostenida por C. Di Sandro, "Heráclito y el lenguaje", en *Arkhé*, Córdoba, 1954. El verdadero significado de la teoría heraclítea del lenguaje es el que hemos visto expuesto por Platón en *Theaet.* 152 d: que no puede darse correctamente un nombre (único) a una cosa o a una cualidad porque nada es uno solo, sino que es siempre también su contrario.

CAPÍTULO SEXTO

Ética y religión

a. LA CONFRONTACIÓN CON LOS ANIMALES

La confrontación con los animales expresada en B 13, como la expresada en B 37 (los cerdos se lavan con el fango, los pollos con polvo o cenizas) y en B 9 (los asnos prefieren las barreduras antes que el oro), que Zeller interpretaba como crítica de las formas de vida y conducta de la mayoría de los hombres, tanto en el aspecto cognoscitivo cuanto en el moral, fue considerada por Wendland "(Ein Wort d. Herakl. im N. Testam., en *Berl. Sitzungsber.*, 1898) como originada en un mero significado gnoseológico —de crítica al conocimiento sensible— que sólo más tarde se habría interpretado en sentido ético. Wendland señalaba un eco de B 13 y B 37 en la *II Epístola de S. Pedro,* donde aparece justamente documentada la interpretación en sentido moral, que según él no habría sido originaria, sino posterior. He sostenido, en cambio, en otras partes (y aquí lo reafirmo) que Heráclito, en sus referencias a tendencias y hábitos de los animales, entendía generalmente fustigar las propensiones animalescas de la mayoría de los hombres, es decir, desarrollar una crítica de su vida y de su conducta, que si interesa también al aspecto cognoscitivo, mucho más toca al aspecto ético. Es preciso distinguir, por cierto, entre los diversos fragmentos heraclíteos que contienen referencias a los animales. B 61, que considera el agua del mar en relación con los peces y los hombres, es ciertamente sólo expresión de un concepto relativista; B 67 *a* (el alma que responde a los estímulos de los sentidos como la araña acude a cualquier lesión inferida a su tela) quiere encontrar en el símil la explicación del fenómeno psicológico. Aquí está ausente toda idea y juicio de valor; allí quiere afirmarse sólo la relatividad de ciertos valores. Pero en todos los otros fragmentos donde se hace mención de los animales parece más probable que la preocupación esencial de Heráclito consista en *un juicio de valor fundado en la oposición entre la naturaleza humana* con sus exigencias espirituales y la naturaleza animal con sus costumbres y tendencias materialistas. Los otros fragmentos son: B 4 (si la felicidad consistiera en los goces corporales, llamaríamos felices

a los bueyes cuando encuentran legumbres para comer); B 9 (los asnos prefieren las barreduras al oro); B 13 (los cerdos gozan más con el fango que con el agua pura); B 29 (los mejores prefieren una cosa entre todas, gloria eterna más que cosas caducas; pero los más se atiborran como ganado); B 37 (los cerdos se lavan con fango; los pollos con polvo y cenizas); B 82-83 (el mono más hermoso es feo en comparación con la especie humana; pero el más sabio de los hombres en presencia de Dios parecerá un mono por sabiduría, belleza y lo demás); B 97 (los perros ladran a los que no conocen). Dejo de lado, por ahora, B 11, del que hablaré más adelante.

En la mayoría de los citados fragmentos el hombre no se halla mencionado: pero no es aventurado pensar que sea precisamente él el blanco sobreentendido al que se dirige la censura o la exhortación de Heráclito. Así, B 4 debe ponerse en relación con B 29 como su complemento; B 9 debe completarse con la observación de Aristóteles, que lo cita diciendo que son diferentes los placeres y las funciones de los animales y los de los hombres; B 13 y B 37 tienen un complemento en B 5, donde se compara a quienes se lavan con el fango (como hacen los cerdos) a los hombres que pretenden purificarse de sus contaminaciones con sacrificios sangrientos (sin contar que Ateneo, al citar B 13, dice que el hombre civil no debe complacerse del fango); B 97, al decir que los perros ladran a quienes no conocen, quiere criticar probablemente actitudes humanas (acaso la hostilidad de la mayoría con el *logos* desconocido); B 82 y 83, al poner al hombre como medio proporcional entre el mono y Dios, quieren darle quizá una advertencia de modestia. Respecto de B 13, tanto Diels-Kranz cuanto Walzer ponen en el mismo plano de genuinidad la totalidad de la frase dada por Ateneo como la dada por Clemente (esta última, también en la reconstrucción intentada por Wendland, *loc. cit.*, basado en Sext. *Pyrrh. Hyp.* I, 55 y Philo, *De agric.* 144, tendría, de todos modos, el mismo significado); de manera que muestran atribuir a la sentencia una significación ética, como hace declaradamente Gigon (*Untersuch.* 121), que ve en B 13 la misma inspiración de B 4 y B 29, por la que el hombre no debe abandonarse bestialmente a los goces del cuerpo, sino aspirar a la gloria.

No es diferente, en el fondo, la interpretación de H. Fraenkel ("A Thought Pattern in Heraclitus", en *Am. J. Phil.* 1938) que agrupa todos los fragmentos relativos a las costumbres de los animales bajo una fórmula proporcional, en donde la masa de los hombres no iluminados constituye el medio geométrico entre los mejores iluminados y las bestias, y los valores mundanos son el medio geométrico entre el valor supremo y los no valores (cfr. pp. 321 *ss.*). Fraenkel sugiere, además, conectar con el concepto heraclíteo de gozar en el

fango tanto el castigo órfico del sepultamiento de las almas impuras en el fango (de que hablan Plat. *Rep.* 363 D y Plot. *Enn.* I, 6, 6) como la leyenda de la muerte de Heráclito bajo una capa de estiércol con la que habría intentado purgarse de su enfermedad. Fraenkel muestra así que ve, en los fragmentos relativos al fango, una alusión al hombre, sea en las intenciones de Heráclito, sea en las posteriores interpretaciones y aplicaciones de la idea por él expresada.

G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.* 76 *ss.*) asume, en cambio, una posición diferente: adopta la interpretación relativista para B 13 como para B 61, señalando que Sext. *Pyrrh. Hyp.* I, 55 los cita uno a continuación del otro. Por lo tanto, Kirk piensa que ambos fragmentos quieren significar igualmente la relatividad de las valoraciones: así como el agua marina es saludable para los peces y dañina para los hombres, así el fango es para los cerdos un medio de lavado más grato que el agua pura (según el completamiento de la frase dado por Sexto Empírico); esto es, los cerdos tienen gustos muy diferentes de los hombres, que prefieren el agua pura y encuentran desagradable el fango. Una alusión a los hombres está, pues, sobreentendida también por Kirk, pero sólo para demostrar la oposición del modo de juzgar humano respecto del porcino, sin que esta relatividad de valoraciones implique acusación, censura o advertencia de ninguna especie para un eventual comportamiento porcino de los hombres. Es indudable que no se puede excluir la legitimidad de semejante interpretación; pero con ella no se tiene en cuenta ni el otro fragmento (B 5) donde también se presenta la idea de lavarse con el fango como censura a los hombres impuros que quieren purificarse con la sangre, ni el acento despreciativo evidente en B 13; ni la multiplicidad de otros fragmentos en los que este mismo acento despreciativo resuena respecto de costumbres y gustos de los animales (cuyo recuerdo difícilmente se explicaría si no contuviera una referencia a los hombres), ni el mismo texto de Ateneo, que al citar la frase heraclítea dice que conviene que el hombre civil no sea sórdido ni escuálido ni se complazca con el fango. Me parece que todo este conjunto de elementos confirma que también en B 13 Heráclito quiere ser el moralista fustigador de sus semejantes que envilecen la naturaleza humana.

Análogo discurso debemos hacer respecto de B 9, que el mismo Kirk (pp. 81 *ss.*) quiere interpretar simplemente en el sentido de que ciertas especies de alimentos (paja ó barreduras) gustan a los asnos y disgustan a los hombres, mientras que ciertas cosas útiles no comestibles (el oro) gustan a los hombres pero no a los asnos: de modo que la diferencia entre agradable y desagradable es totalmente subjetiva y no esencial. Así, B 9 permanecería todo en el ám-

bito del relativismo expresado en B 61. Sin embargo, en B 61 el relativismo resulta de la confrontación entre dos sujetos (pez y hombre) sometidos a la acción de un mismo objeto (agua marina); en cambio, en B 9 son dos los objetos (barreduras y oro) y uno solo el sujeto (el asno) puesto en relación con ellos. Para hablar de relatividad de valoraciones es preciso, pues, suponer por lo menos sobreentendido otro sujeto (el hombre) que valore inversamente; pero si Heráclito podía considerar natural, y por lo tanto justificado, que para el asno el bien consista en la comida, no podía pensar que para el hombre consistiera en el oro. Antes bien, a las bestias que sólo piensan en hartarse, asimila los hombres bestiales (la mayoría) que hacen otro tanto (B 29), y a ambos igualmente les opone los mejores, que aspiran a la gloria eterna únicamente. Ésta es la oposición que quiere establecer entre los apetitos bestiales y las exigencias verdaderamente dignas del hombre; y por eso, cuando aduce el ejemplo de los asnos que prefieren las barreduras (comestibles) al oro (incomible), es más probable que quiera mostrar que los apetitos bestiales hacen preferir tanto a los asnos cuanto a los hombres, al mismo tiempo, los desvalores sobre los valores.

Fraenkel (*loc. cit.*), intentando aplicar también a B 9 el tipo de razonamiento proporcional, quiso ver en él una doble proporción: una concerniente a los sujetos valorizantes, la otra a los objetos valorados:

1) asno : hombre común = hombre común : filósofo iluminado,
2) barreduras : oro = oro : valores reales.

Pero su construcción es complicada, y Kirk tiene razón en no aceptarla; pero se equivoca cuando niega valor a la presentación de B 9 que hace Arist. *Eth. Nic.* 1176 a, aduciendo el ejemplo del asno heraclíteo como prueba del hecho de que cada especie viviente tiene por naturaleza un placer (ἡδονή) propio, en correspondencia con la función (ἔργον) que le es propia. Aristóteles tiene sin duda aquí en mente lo que había dicho en el *Protréptico* (fragm. 10 a Walzer = 61 Rose) de la misión que le espera por su naturaleza a cada especie viviente: al caballo la carrera, al buey el arado, al perro la caza, al hombre entender y obrar. Heráclito atribuía al hombre, como ἔργον y deber supremo, la conquista de la gloria; por eso fustigaba a la multitud que, pensando solamente en hartarse como las bestias, toma para sí el ἔργον y la ἡδονή del asno. Al moralismo característico de Heráclito parece más conforme una interpretación de B 9 como dictado por una intención ética, que la de pura afirmación de relatividad que le atribuye Kirk.

Lo mismo puede decirse de B 4, cuya genuinidad, puesta en duda

ya por Bywater y en parte por Diels-Kranz, es nuevamente impugnada por Kirk (pp. 84 *ss.*) —contra la opinión discrepante de Gigon (*Unters.* 121), de Walzer y de Fraenkel. Lo considera como deformación tardía de una posible sentencia heraclítea que sólo habría dicho (como dicen también otros autores antiguos) que el *orobus*, o algarroba amarga, gusta al ganado pero disgusta al hombre, es decir, es al mismo tiempo dos cosas contrarias, bueno y malo, según la naturaleza del experimentador. Bueno y malo serían así "lo mismo", precisamente como en B 61 el agua marina es purísima e impurísima, según sea juzgada desde el punto de vista del pez o del hombre. Pero esta interpretación relativista (que es admitida como posible también en la nota de Diels-Kranz, *ad h. l.*) debe negar evidentemente que el problema esencial de la sentencia sea el de la felicidad, hecha consistir comúnmente en el placer del vientre; como si este problema del sumo bien no hubiera pertenecido a Heráclito, que lo proponía explícitamente también en B 29.

En conclusión, creo tener que reafirmar que la mayor parte de los fragmentos de Heráclito en los que se cita el ejemplo de los animales tiene un sentido de censura o advertencia para los hombres que no se diferencian de las bestias, como lo exige Heráclito.

Considerando ahora a B 11 (todo animal es conducido a pastar a latigazos), los problemas de su texto, como resulta de la cuidadosa exposición de Kirk (*Cosm. Fragm.* 258 *ss.*), pueden considerarse definitivamente resueltos en cuanto a la enmienda πληγῇ, propuesta por Bywater en lugar de τὴν γῆν de los manuscritos del *De mundo*, y aceptada tanto por Diels-Kranz y por Walzer cuanto por Lorimer en la edición crítica del *De mundo*. Pero quedan aún pendientes los problemas respecto de la inclusión, explícita o sobreentendida, de la palabra Θεοῦ, sostenida por Diels. Es por cierto significativo que tanto las citas que de B 11 hacen el pseudo-Aristóteles y Apuleyo, como las reminiscencias e imitaciones o ecos que aparecen en el *Critias* platónico (109 BC) y en los comentarios de Proclo (*In Remp.*, II, p. 20, 23 Kr.; *In Alcib.* I, p. 279, 19 Cr.) y de Olimpiodoro (*In Alcib.* I, p. 178, 18 Cr.) pongan el látigo, que conduce a los animales a la pastura, en manos de la divinidad (o del hado), y que Platón y Proclo y Olimpiodoro opongan a los animales, necesitados de coacción, a los hombres de quienes se exige una conducta racional y libre. No es improbable, pues, que también la sentencia heraclítea, en lugar de tener (como dice Kirk, *op. cit.*, 261) un significado restringido a los animales, incluyera (en forma explícita o sobreentendida) también una alusión a los hombres, como admite, por lo demás, el mismo Kirk. El problema es: si Heráclito reconocía para los hombres una sujeción análoga involuntaria o inconsciente

a un poder superior, o exigía, en cambio, una libertad racional consciente.

Gigon (*Unters.* 145 s.) ve en la sentencia una imagen despreciativa para el hombre en confrontación con Dios: así como el ganado es conducido en manadas a golpes de látigo, así es conducido el mundo humano por el rayo del Dios (B 64) que es sin duda arma de lucha, pero precisamente por eso de justicia, porque la lucha, que es mala para el hombre, es buena, justa y necesaria para Dios (B 102). Ésta era esencialmente también la interpretación de Wilamowitz (*Gr. Lesebuch,* II, 132): todo animal, comprendido el hombre, es apacentado con violencia: "la guerra es generadora de todas las cosas". Kirk, que considera esta interpretación preferible a la de Nestle (en Zeller-Nestle), según la cual "todo viviente subyace a una inviolable legalidad", entiende que el fragmento se refiere concebiblemente sólo a la estulta mayoría de los hombres que necesita ser azotada para prestar atención al *logos,* es decir (según la sugerencia de R. Hackforth), para aceptar el alimento espiritual del *logos* como los animales para tomar el alimento material de la pastura. En conclusión, pues, también para la interpretación de B 11 termina por prevalecer la idea de que Heráclito, al señalar ciertas actitudes de los animales, quiere valerse de ello para su crítica de los hombres; y se confirma así la interpretación moralista que he sostenido para la mayor parte de las múltiples alusiones heraclíteas al mundo animal.

b. LA SENTENCIA RELATIVA A LOS MÉDICOS Y LA IDENTIDAD DE BIEN Y MAL

La sentencia relativa a los médicos (B 58) es muy discutida por su texto y su significado genuino. El texto aparece interpolado y corrompido, tanto en las presuntas frases heraclíteas auténticas, como en las probables interpolaciones de Hipólito. Bywater y Diels, seguidos por Kirk, aun adoptando diversas variantes, reducen la sentencia genuina a una expresión más concisa, la cual para Bywater, diría: "los doctores que cortan y queman se lamentan (ἐπαιτιῶνται) por no recibir una compensación digna (ἄξιον) por lo que hacen"; para Diels-Kranz: "los médicos, cortando y quemando, pretenden (ἐπαιτέονται) recibir una compensación aun sin merecer nada (μηδὲν ἄξιον) porque operan las mismas cosas (ταὐτά)" (*scil.:* que las enfermedades); para Kirk (*Heracl., Cosm. Fragm.,* p. 88), en cambio, Heráclito diría: "los médicos, que cortan y queman, acusan (ἐπαιτιῶνται) de no recibir la merecida compensación (ἄξιον) para hacer tales cosas (ταῦτα)". Gigon (*Unters.* 26) reconoció que era tarea difícil desentrañar lo genuino de lo interpolado, y halló dudosa la separación

hecha por Diels; y Walzer (*Eraclito*), ateniéndose a tal opinión, renunció en su propia edición a intentar la distinción; y así también Mazzantini (*Eraclito*, p. 164), que se atiene, para el texto, a las propuestas de Wilamowitz (en *Hermes* 1927, p. 278).

Las mayores controversias respecto del texto conciernen al verbo principal, que en el códice es ἐπαιτιῶνται, aceptado por Bywater, por Goebel (*Vorsokratiker* 62) y por Kirk (p. 88) en el sentido de que los médicos se lamentan o acusan de no recibir la compensación que merecen; y por H. Gomperz (en *Zeitschr. f. öst. Gymn.* 1910), que pone una coma entre μηδέν y ἄξιοι y entiende el verbo como pasivo: "los médicos no son reprochados, antes bien como dignos reciben la compensación". En cambio Bernays propuso (y Diels aceptó) la enmienda ἐπαιτέονται (exigen para sí); pero en cuanto al sentido general de la sentencia (con la única excepción de H. Gomperz) su concepto queda para todos como el de la oposición entre los tormentos que infligen los médicos a los enfermos y su pretensión de ser remunerados. Otra controversia concierne al ταῦτα del códice, aceptado por Bywater, Zeller, Goebel, H. Gomperz, Kirk, que lo refieren a las operaciones de los médicos (cortar y quemar) ya mencionados; y sustituido en cambio por Sauppe, Diels y Wilamowitz con ταὐτά, que exige por lo tanto un complemento, que el texto del códice da con τὰ ἀγαθὰ καὶ τοὺς νόσους, enmendado por Wilamowitz en τὰ καὶ αἱ νοῦσοι, en el sentido de que a los médicos se les atribuye hacer las mismas cosas (dolorosas) que hacen también las enfermedades. En cambio, H. Gomperz, al aceptar la susodicha lección del códice, la integra con ἐκβάλλοντες: "haciendo el bien y expulsando el mal". Cataudella (*I framm. dei presocr.*, Padua 1958) a su vez, al aceptar también τὰ ἀγαθὰ καὶ τοὺς νόσους, entiende: "los médicos obtienen a un tiempo los mismos efectos (ταὐτά), o sea, las mejorías y las enfermedades" La caracterización heraclítea de la obra de los médicos ("que cortan y queman") sería, según Gigon (*Unters.* 26) y Kirk (*Heracl., Cosm. Fragm.* 90 *s.*), procedente de un dicho popular, cuya difusión estaría aprobada por su aparición también en Esquilo (*Agam.* 894 *s.*), Jenofonte (*Memor.* I, 2, 54) y Platón (*Gorg.* 521 E; *Polit.* 293 B). No es improbable, sin embargo, que Jenofonte y Platón, a la par del hipocrático *De victu* I, 15, reflejen, además de la observación popular, también la misma sentencia heraclítea, ya que el primero alude al pago de la compensación, y el segundo hace aparecer a los pacientes, precisamente a los niños (preferidos en forma notoria por Heráclito, antes que los adultos) para juzgar al médico que les inflige tormentos de toda especie e intenta defenderse declarando que lo hace por su bien. Ciertamente también el pago de la compensación, citado por Jeno-

fonte, podía formar parte de la versión popular, como sugiere Kirk (p. 91); pero el juicio de los pacientes, recordado por Platón en *Gorgias*, se halla inspirado, más probablemente, por la sentencia de Heráclito, a la par de la acusación contenida en la VI carta pseudoheraclítea (VI, 1, 54 Bernays), al médico que recibió la compensación después de haber matado al enfermo. Platón justamente, oponiendo el juicio de los pacientes torturados al del médico que sostiene ser un benefactor de ellos mismos, apoyaría la asimilación que hace Zeller de B 58 y B 61 (el agua marina saludable para los peces, funesta para los hombres), entendiendo a ambos como pruebas de la identidad de los opuestos basadas en la relatividad de las valoraciones. También Nestle (en *Philol.* 1908, p. 58 y Zeller-Nestle) atribuye a Heráclito, en contra de Reinhardt, "la intención de poner las cualidades como algo relativo"; pero no por la oposición entre el punto de vista de los médicos y el de los pacientes, sino por la oposición entre la impresión inmediata de los actos operativos y sus consecuencias posteriores; "la actividad operativa del cirujano sirve como ejemplo para la identidad de bien y mal; es *mal* en cuanto produce dolor, *bien* en cuanto conduce a la curación. Dolor y curación se compensan; por lo tanto, los médicos no deberían hacerse pagar". También Kirk (*Heracl.* p. 93) vería en una eventual interpretación de la sentencia como afirmación de relatividad, una confrontación entre momentos sucesivos: los doctores usan medios penosos, pero lo que *prima facie* es malo, resulta después bueno; por lo tanto, bien y mal son lo mismo.

Pero Kirk sostiene que Hipólito, en su interpretación de la sentencia como afirmación de la unidad de bien y de mal, se dejó influir por las aseveraciones de Aristóteles (*Top.* 159 b 30; *Phys.* 185 b 11; seguido también por Simplicio, *In Aristot. Phys.*, p. 50, 7 Diels y p. 82, 20), que atribuía explícitamente a Heráclito la proposición: "bien y mal son la misma cosa", sin que ello (según Kirk) representase una cita textual ni una paráfrasis fiel, sino sólo la elección de un típico par de opuestos particularmente extremo y por lo tanto particularmente absurdo. Ahora que esta específica unidad de opuestos (bien y mal) atribuida al efesio pueda ser pura invención de Aristóteles, sin base en Heráclito, parece un tanto difícil de aceptar, aun admitiendo todas las reservas críticas sobre la escrupulosidad y exactitud de las referencias de Aristóteles, quien sabe también, en otras ocasiones, distinguir a propósito del mismo Heráclito los casos en los que éste dice realmente una cosa de aquellos en los que "algunos creen" (τινὲς οἴονται) que la diga (*Metaph.* 1005 b 25), o en que Heráclito vendría a decirla "sin darse cuenta de ello" (*Met.* 1062 a 35). Por lo demás, la identidad o coin-

cidencia de bien y mal aparece también en otras sentencias heraclíteas, como en la crítica de la unilateralidad humana, que a diferencia de la omnividencia divina quiere diferenciar las cosas buenas y justas de las malas e injustas (B 102), o en la observación de que lo que es bien para unos (el agua marina para los peces) es mal para los otros (los hombres: B 61).

En consecuencia, no puede rechazarse la declaración de Hipólito de que B 58 quiera ser un ejemplo de la identidad de bien y mal; pero es el caso, más bien, de ver allí afirmada, junto con Reinhardt, la unidad de momentos opuestos coexistentes y no sucesivos, es decir, "la fuerza de la contradicción como algo esencial inherente a toda unidad". Mas de la interpretación de Reinhardt no pueden aceptarse las determinaciones particulares, y especialmente la nota agregada a su explicación de que "los médicos curan, mientras queman y cortan, así que la enfermedad y la salud, el bien y el mal son una sola y misma cosa" (*Parm.* p. 204). Dice, en efecto, la nota: "Hipólito había entendido bien el ejemplo de los médicos: no es una polémica contra los médicos, sino una prueba de que el bien y el mal, como contrarios, son de la misma esencia." Ahora bien, la polémica contra los médicos, que atormentan a los enfermos y pretenden de ellos una remuneración sin ser en absoluto merecedores de ella, debe reconocerse presente en B 58: pero debe reconocerse precisamente como fundada en la afirmada identidad de bien y mal, puesto que los médicos cumplen actos que para Heráclito merecen ser llamados "enfermedades" (νόσους) en cuanto hacen sufrir a los enfermos. Pero si los mismos actos pueden también, en cuanto extirpan la parte enferma, ser llamados "bienes" (ἀγαθά), no es eso en absoluto un mérito de los médicos por el cual puedan pretender una recompensa, sino que depende sólo de la unidad de los opuestos, que está en la misma naturaleza de toda realidad. Así como todo paño tiene su revés y su derecho, así la operación quirúrgica es, por sí misma, inescindiblemente, bien y mal a un mismo tiempo: en ella, el aspecto bueno coincide inseparablemente con el aspecto malo; y si los médicos que operan el mal logran al mismo tiempo producir el bien, eso no se debe a su habilidad o mérito, sino al hecho de que ellos son puramente, y no pueden no serlo, instrumentos de una necesidad superior (la ley de coincidencia de los opuestos), intrínseca a la naturaleza misma de toda cosa, que es siempre unidad de tensiones opuestas. Ocurre así que los médicos, no por su voluntad, sino por necesidad de las cosas, producen al mismo tiempo, como recíprocamente idénticos, los beneficios y los sufrimientos —ταὐτὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἀγαθὰ καὶ τοὺς νόσους, según la discutida frase final del texto, que viene a ser así rehabilitada—;

pero, siendo puros instrumentos de una necesidad superior a ellos, no tienen ningún mérito (μηδὲν ἄξιοι) y ningún derecho a pretender una compensación.

Ésta es quizá la interpretación más satisfactoria de la sentencia, que no debe entenderse como afirmación de simple relatividad de las valoraciones opuestas, sino de unidad necesaria de las cualidades contrarias.

Cl. Ramnoux (*Héraclite*, etc., 355 *s.*) propone una hipótesis sugestiva fundándose en las discusiones de la edad de Demócrito entre la medicina que intenta obtener efectos somatopsíquicos mediante un ejercicio mental y la que intenta obtener efectos psíquicos mediante el régimen y la gimnasia del cuerpo. Se trata de lograr o la tolerancia de los sufrimientos y la adaptación de los deseos a la realidad, o la supresión de ambos (sufrimientos y deseos). La hipótesis de que estas direcciones terapéuticas de ejercicio y sugestión tuvieran precedentes médico-religiosos en la época de Heráclito podría apoyarse en los fragmentos 18 y 27, que incitan a orientar el deseo y la esperanza hacia algo imprevisto e inesperado, y en el fragm. 67 a, que habla del alma que acude a toda parte del cuerpo donde se produzca una lesión, como la araña corre al punto de su tela en que un insecto cualquiera ha producido una laceración. Podría pensarse, pues, en un repudio de los medios violentos (amputaciones y cauterizaciones) en nombre de una medicina dulce de persuasión y ejercicio. La glosa de Hipólito, por la cual salud y enfermedad son la misma cosa, brindaría una indicación digna de tenerse en cuenta: vivir en salud es luchar contra la enfermedad, y vivir en general es luchar contra la muerte. Sobre el primero de estos dos principios podía fundarse una escuela de medicina; sobre el segundo una educación contemplativa de moderación de los deseos. Una técnica de autodominio sustituiría así a un sueño de educación heroica. Pero ¿puede, todo esto, ser heraclíteo? La misma Mlle. Ramnoux advierte cuán hipotéticas son, aunque sugestivas, estas consideraciones.

C. LOS GRANDES DESTINOS: LA GLORIA Y LA INMORTALIDAD

El estrecho nexo puesto por Zeller entre B 24 (a los muertos en la guerra dioses y hombres los honran) y B 25 (mayores muertes obtienen mejores suertes), como fragmentos que se complementan y aclaran recíprocamente, al referirse ambos al tránsito de la vida a la muerte, ha sido conservado por Gilbert (en *N. Jahrb.* 1909), por Reinhardt (*Parmen.* 193) y por la mayor parte de los estudiosos de Heráclito. Μόρος, que en su origen significaba lo que le toca a

cada uno, su parte o suerte de vida (cfr. Mondolfo, *Probl. del pens. ant.*, I), había asumido ya en Heráclito (B 20 y B 25), como señala Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 109 *s.*), el sentido funesto relativo a la suerte mortal. Por lo tanto, B 25 —donde Reinhardt (*Parm.* 215) notó el juego de palabras μόροι μοῖραι— suele interpretarse comúnmente: "Las muertes más grandes obtienen más grandes suertes"; lo que aparece después explicado por B 24: "Los caídos en la guerra son honrados por dioses y por hombres." Las más grandes muertes son las muertes en la batalla; las más grandes suertes son las honras universales (de dioses y de hombres), la *gloria*, indicada en B 29 como única aspiración de los *óptimos*. Parecería (como le pareció a Schaefer, *Heraklit.* pp. 113 *ss.*, y a Nestle en *Philol.* 1905, p. 370) extraño a estos dos fragmentos el problema de la inmortalidad de las almas; pero a él nos lleva la versión poética de B 24, que Praechter (en *Philol.* 1899, pp. 170 *ss.*) descubrió en un escolio a Epicteto: "Heráclito: las almas de los muertos en la batalla, más puras que las de los muertos por enfermedad" (cfr. Epict. p. LXXI Schenkl), que Diels da como fragmento dudoso en el número 136; pero Kirk (*Presocr. Philos.* 209 s.), como anteriormente Nestle (en Zeller-Nestle), vuelve con toda razón a B 24. ¿En qué consiste, en efecto, la mayor pureza de las almas de los caídos en la batalla, en relación con las de los muertos de enfermedad? ¿Y tal pureza puede tener relación con la inmortalidad? Sobre estos problemas Kirk ("Heracl. a. Death in Battle", en *Am. J. Phil.* 1949; *Presocr. Philos.* 209 *s.*) llegó a la conclusión de que la muerte en la batalla encuentra al alma en el calor del entusiasmo en que es fuego puro, y a esta pureza ígnea se debe su conservación, por lo menos temporal, o su preservación de apagarse en el agua, y su conversión en héroe, negada a quien muere en su lecho con el alma en licuefacción. Pero esto no significa que, según el problema planteado por Cl. Ramnoux (*op. cit.* 109), la inmortalidad dependa sólo de la condición fisiológica del calentamiento por agitación; aun sin recurrir aquí al fin religioso que a Reinhardt (*Parmen.* 193) le parece indudable en la filosofía de Heráclito, y a la relación, que le parece evidente, de estos fragmentos con corrientes religiosas, basta recordar que el calor de los combatientes es calor de entusiasmo, que el herido puede mantener en su alma aun cuando no muera de golpe; es pureza ígnea encendida por *pólemos* que distingue (B 53) a los divinos de los humanos. El entusiasta que tiene alma de fuego —que por extensión se puede entender con Mlle. Ramnoux (*op. cit.* 111) aquel que en toda la vida sabe mirar a la cara a la muerte, o "vivir la propia muerte" y está siempre presto, por lo tanto, al heroísmo—, es pues, aquel que entra en las filas de los héroes: de aquellos quizá de quie-

nes B 63 dice que vuelven a despertar custodios de vivos y de muertos. Si esta idea (como cree también Kirk, *Presocr. Philos.* 209) refleja la de Hesíodo (*Erga*, 252) de los treinta mil custodios inmortales invisibles enviados por Zeus a la tierra para vigilar la conducta de los hombres, colocaría en este mundo la sobrevivencia (¿inmortalidad?) de los héroes, diferenciándolos de las inertes almas comunes de B 98, que husmean los olores en el Hades (por más que Kirk, *Presocr. Philos.* 210, crea que Hades no deba tomarse aquí literalmente, y que el fragmento pueda ser irónico, dirigido contra *la idea del alma-respiro). Gigon (Ursprung, p. 122) advierte que la* exaltación de los guerreros caídos, que B 24 hace honrar también por los dioses, no responde tan sólo a la inspiración épica de Homero y Tirteo y a un punto de vista aristocrático, sino a la misma concepción filosófica heraclítea, por la que la lucha, en cualquiera de sus formas, es cumplimiento de la ley universal.

B. Snell (en *Hermes* 1926) señala la posibilidad de un doble significado de B 25: 1) "más grande es la muerte, mayores son las exaltaciones" (*Erhebungen*); 2) más grande muerte es la que lleva *consigo una grande vida. Pero la proporción entre la grandeza de* la vida y la de la suerte final puede ser no sólo en el sentido del bien y de la felicidad, sino también en el del mal y del dolor, como en el fragmento 96, 7 de Filemón, recordado por Kranz y por Walzer: "Los más grandes sufren mayores dolores." O bien puede resultar ambigua, como en la segunda cita de Hipólito (*Refut.* V, 8, 44), cuya versión reza: "Aquellos que han recibido abajo suertes más grandes, se toman mayores porciones", sea de bienes y de fama, sea de delitos e infelicidades, como ocurre en la elección de la nue*va vida que hacen las almas en el mito de Er, en la República* platónica (cfr. Mlle. Ramnoux, *op. cit.* p. 415). Pero en este mito está la idea de la reencarnación y de la preexistencia de las almas, con su personalidad; idea que sería muy incierto atribuir a Heráclito. Hipólito habla aquí también de la iniciación en los pequeños misterios como preparación de la iniciación en los grandes misterios, y Mlle. Ramnoux supone que pueda referirse a la preparación que dan las pruebas de la vida para las recompensas en el más allá; pero esto también puede pertenecer más a Hipólito que a Heráclito.

En el eco de B 25 que (con Kranz, Walzer y Mlle. Ramnoux) puede reconocerse en Platón (*Crat.* 398 B) —"cuando muere un valiente (ἀγαθός) recibe una gran suerte y un gran honor y se vuelve *daimon*"— la idea de los honores (B 24) aparece unida con la de la inmortalidad; ¿pero Platón atribuía acaso esta asociación a Heráclito (que no nombra) o bien a Hesíodo, cuyos versos está discutiendo Sócrates? Podemos convenir con Mlle. Ramnoux (p. 112) que la

cuestión de la inmortalidad queda abierta, y que B 25 puede entenderse en dos sentidos, como proponía Snell: *1)* las más grandes muertes obtienen las más grandes suertes; *2)* las más grandes vidas llevan consigo muertes ejemplares. Pero si el primer significado implica mérito y recompensa (la que, por lo demás, no es cierto que pueda referirse en Heráclito, como se refiere en Píndaro y en Empédocles, a las reencarnaciones), el segundo no me parece que excluya tanto el mérito como la recompensa, y que sólo importe la idea de una especie de gracia divina o de un privilegio arbitrario. Mlle. Ramnoux se apoya en B 53: la guerra revela quiénes son los dioses y quiénes los hombres; pero esta revelación no se hace en forma arbitraria, sino según la naturaleza propia de los electos y de los rechazados; por consiguiente implica las ideas de mérito y de recompensa. En cambio sigue incierto cuál es precisamente el pensamiento de Heráclito respecto de la inmortalidad o de la sobrevivencia de las almas.

d. LA INTERPRETACIÓN DEL θυμός

El fragmento B 85 ("es difícil combatir con el θυμός; porque lo que él quiere lo compra a precio del alma"), da lugar a varios problemas. La interpretación del *thymós* (ansia, anhelo) como una especie de ὕβρις (insolencia), propuesta por Zeller, no puede pasar exenta de observaciones limitativas y diferenciadoras. Ya que la ὕβρις es presentada explícitamente en B 43 como una culpa que debe reprimirse; y la represión invocada no parece confiada por Heráclito al mismo sujeto culpable y a su voluntad de enmendarse, sino más bien a un poder exterior y superior, que podría ser la ley del Estado o la intervención de la divinidad (de acuerdo con el concepto griego de la *envidia de los dioses*). Agréguese que en Heráclito no se puede excluir tampoco la idea de una ὕβρις colectiva (más que individual), como el ostracismo decretado por los ciudadanos de Éfeso contra el mejor de ellos, por el que se han hecho merecedores del ahorcamiento en masa (B 121). En cambio, el θυμός no está presentado por Heráclito en forma clara y explícita como una culpa que debe condenarse y reprimirse; y nunca puede ser colectivo, sino siempre individual; y la lucha con él es totalmente interior y por eso precisamente es difícil. La interpretación más común del fragmento identifica el θυμός con el deseo; y Walzer observa, en nota a B 85, que en el lenguaje arcaico θυμός y ἐπιθυμία no se hallan todavía diferenciados, como se ve en Heródoto I, 7, 16 y 8, 116 y en Antifontes, B 58 Diels. Como deseo, justamente, lo entendía Reinhardt (*Parmen.* 196, 2) poniendo de relieve que Heráclito, al presentar el θυμός como vendedor de almas, transformaba el significado corrien-

te de la frase "vender a precio del alma", que es el de "dar la vida por algo", como en el caso de los muertos de Potidea, de quienes decía el epitafio que, arrojando las almas a la balanza, conquistaron en cambio la ἀρετή. Por lo tanto Heráclito (agrega Reinhardt) juega, aquí como en otras partes, con el doble sentido, considerando al θυμός (deseo) como un adversario irresistible, porque compromete por doquiera la vida, es decir, el alma, en cuanto la corrompe.

Nestle (en Zeller-Nestle) explica el θυμός como el "corazón" con el cual es difícil luchar, porque cada deseo suyo se compra a expensas del alma; pero quedaría por aclarar qué es lo que debe entenderse por "corazón" y qué por "alma". Estos problemas están planteados por Cl. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 89 *s.* y 410 *s.*), partiendo de un análisis de los tres lugares de Aristóteles, *Eth. Eud.* 1223 b 22; *Eth. Nic.* 1105 a 8; *Polit.* 1315 a 29), de los tres de Plutarco (*Coriol.* 22, 224 c; *De cohib. ira.* 9, 457 d; *Erot.* 755 d) y del de Jámblico (*Protr.* 112, 29), donde se cita la sentencia heraclítea, y del fragmento de Demócrito (B 236) donde resuena un eco de ella.

En Plutarco, *Coriolano*, el héroe que se sacrifica por la patria es definido como testimonio por la sentencia heraclítea, de manera que en ésta, θυμός significaría el ardor belicoso irresistible y ψυχή la vida que se sacrifica al entusiasmo heroico; análogamente en Jámblico, el sacrificio de la *psyché* para satisfacer al *thymós* es explicado como causante de la *muerte preferida.* Pero por Aristóteles y por los otros testimonios de Plutarco, parecería que Heráclito (agrega Mlle. Ramnoux) no hubiera distinguido aún en el *thymós* el ardor belicoso de la cólera del ardor amoroso del *eros* (toda vez que ellos proponen, contra Heráclito, su distinción); el problema es, pues, saber si tal ardor genérico es una cosa *buena* (esto es, la disposición necesaria para procurar la muerte deseada) o no (es decir, la disipación del alma). Los comentaristas antiguos, que ponen de relieve lo difícil que es combatir el *thymós*, pero también la obligación de hacerlo, tienden hacia su valoración negativa; por lo tanto, puede vacilarse entre estas dos interpretaciones: *1)* es difícil luchar contra el ardor belicoso; lo que él quiere (la heroicización) se adquiere al precio de la vida; *2)* es difícil luchar contra el ardor amoroso; lo que él quiere (engendrar hijos) se adquiere al precio de la disipación del alma-fuego.

La primera interpretación parece excelente a Mlle. Ramnoux, pero no la segunda, que juzga menos buena. Sin embargo, acepta esta segunda porque coloca en la cumbre el alma-fuego, el valor máximo por el que deben cambiarse todas las otras cosas, y que es disipado por los hombres que, una vez nacidos, quieren vivir su vida mortal y engendrar otros mortales (B 20). Pero en el fondo, Mlle.

Ramnoux descubre aún en el *thymós* la ambigüedad entre el ardor belicoso y el erótico, esa ambigüedad que resuelve después Platón con la separación entre el deseo del vientre y el del corazón; y como por encima de ambos deseos Platón coloca la sabiduría de la cabeza, Mlle. Ramnoux propone el problema de si tal sabiduría no fuera colocada ya por Heráclito en la *psyché* y si ésta no estuviera colocada por él en la cabeza. En presencia de estas interpretaciones, debemos observar que entender el *thymós* heraclíteo como ardor amoroso, contrasta con el hecho de que Plutarco (*Erotica*) le objeta que lo más difícil de combatir no es el *thymós* sino el *eros*; y no menos con el otro hecho de que la *Ética nicomaquea* le dirige la objeción de que es más difícil resistir al placer (incluso, sin duda, también el erótico) que al *thymós* como dice Heráclito. Plutarco, en el *De cohib. ira*, parecería presentar el *thymós* como cólera o ímpetu irascible, más que como entusiasmo heroico o ardor belicoso, como en la vida de *Coriolano*. Por lo tanto, parece más prudente mantener un significado genérico de la palabra, que puede comprender las diversas variedades específicas, como podría ser "impetuosidad" (según propone A. Plebe, en su traducción de la *Etica nicomachea*) o "impulso pasional" o similares. Y también a *psyché* parece prudente atribuirle un significado ambiguo, que comprenda tanto la vida cuanto el alma, según el particular impulso pasional o irracional en que se concreta de vez en vez el genérico θυμός. La sugerencia antes recordada de Reinhardt, de que también aquí, como en otros casos, Heráclito juega con los dobles sentidos, no carece, por cierto, de oportunidad.

e. NOMOS Y DIKE

La opinión de Schuster y Zeller de que el concepto de los νόμοι se encuentra en el centro tanto de B 114 como de B 23 —en B 114 por la afirmación de la dependencia de las leyes humanas de la única ley divina, que a todo domina y a todo basta; en B 23 por el hecho de que los νόμοι serían la realidad existente que condiciona para los hombres el conocimiento del mismo nombre de *Dike*— ha hallado recientemente cierto apoyo en el cuidadoso análisis realizado por G. S. Kirk (*Cosm. Fragm.* 124 ss.) del pasaje de Clem. *Strom.*, que contiene la cita de B 23, y del de la *Epístola VII* pseudo-heraclítea que contiene una imitación del mismo. Sobre éste y otros problemas concernientes a B 23, debo discutir ahora aquí, aun apoyándome en la breve referencia a este fragmento que hice en el punto sobre "Pólemos y dike"; en cuanto a los problemas relativos a B 114, puedo limitarme a remitir a la nota sobre "Las leyes humanas y la ley divina

en B 114". El texto de B 23 dado en los manuscritos de Clemente reza: δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἔδησαν εἰ ταῦτα μὴ ἦν. Pero como Clemente habla del temor del castigo y toma de la *Escritura* (I *Tim* I, 9) la declaración de que no es para el justo que el *nomos* tiene razón de ser, Hoeschel propuso y H. Gomperz (en *Zeitschr. f. öst. Gymn.* 1910) sostuvo para el verbo de la proposición principal la enmienda ἔδεισαν: "No *temerían* el nombre de *Dike* si no existieran estas cosas"; las cuales cosas podrían ser o los νόμοι de que habla la *Escritura*, o las culpas humanas, o los deseos que las engendran, de los que habla Clemente. Pero prevaleció otra enmienda propuesta por Sylburg, enmienda que fue aceptada por Zeller, Diels, Kranz, Walzer, etc.: ᾔδεσαν: "No *conocerían* el nombre de Dike, si etc.". También la palabra ταῦτα fue objeto de discusiones y propuestas de enmiendas. Reinhardt (*Parmen.* 204 n. 1) la sustituía por ταὐτά, declarando inconfundible su sentido aquí en B 23 como en B 58, donde (según la enmienda de Sauppe) se dice respecto de los médicos ταὐτὰ ἐργαζόμενοι. Según Reinhardt, aquí en B 23 serían lo justo y lo injusto que son la misma cosa, "puesto que si no fueran la misma cosa (εἰ ταὐτὰ μὴ ἦν), los hombres no sabrían el nombre de Dike". Pero, como señalaba Nestle (en Zeller-Nestle), la sentencia se vuelve con esto aún más oscura. No parece más aceptable la propuesta de Goebel (*Vorsokrat.* 76) de poner ἄτη (el crimen) en el lugar de ταῦτα; en cambio, son más justificables las enmiendas propuestas por Diels-Kranz: τἀναντία (abreviado en τἀντία) o bien τἄδικα, donde encontraríamos una confirmación del condicionamiento recíproco de los contrarios, por el cual *dike* y su nombre serían incognoscibles si no existieran sus opuestos (τὰ ἐναντία, o sea, τὰ ἄδικα). Pero, dado que la sentencia supone un contexto del que formaría parte —ya que para eso debe pensarse también en el sujeto sobreentendido (probablemente "los hombres") del verbo principal— puede quedar muy bien el ταῦτα de los manuscritos de Clemente, y el único problema que se plantea es el de qué cosa sean los tales ταῦτα.

Los νόμοι en los cuales pensaba Zeller pueden aparecer confirmados (sobre la base del citado análisis de Kirk) tanto por el contexto de Clemente como por las últimas dos sentencias de la pseudoheraclítea carta VII, donde εἰ γὰρ μὴ ἦσαν referido a οἱ νόμοι tiene la apariencia de ser una reminiscencia de B 23. Pero quizá (como sugiere Kirk) la coincidencia de los dos contextos depende de un eventual conocimiento que tuviera Clemente de la epístola o de la derivación de ambos de una fuente común; con lo cual el testimonio en favor de los *nomoi*, aparentemente doble, se reduciría a uno solo. Y no es seguro que se trate de un reflejo fiel de B 23, más que de una interpretación que incluso podría ser errónea. Por eso

no debe considerarse menor la posibilidad de que ταῦτα fueran precisamente los ἄδικα que, según B 102, los hombres necesitan contraponer a los δίκαια, mientras que para la divinidad todo está siempre justificado (y es posible, en consecuencia, el concepto de *dike* sin necesidad de subordinarlo a su opuesto). Por otra parte, es oportuno pensar también en B 80 que declara τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, de modo que sin la lucha y el conflicto *dike* no existiría; y por lo tanto, ταῦτα podría también referirse (como lo he destacado en la recordada nota sobre "Pólemos y dike") a la guerra y contienda de los opuestos. Ciertamente son todos matices de un significado que permanece fundamentalmente el mismo; pero la interpretación que he mencionado en último término me parece más probable que las demás.

Con respecto al significado de *dike*, no es quizá tan errada como le parece a Kirk la traducción de Burnet ("justicia"); ya que si bien *dike* no es idéntica a la posterior δικαιοσύνη, no debe olvidarse empero que δίκαια, opuesto a ἄδικα en B 102, significa indudablemente "justos", y que Δίκη de B 28 que apresará a los fabricantes de mentiras y Δίκη de B 94 que tiene por ministras a las Erinnias castigadoras de las violaciones del orden cósmico, no difieren mucho de la "muy castigadora" Δίκη de Parménides (B 1, v. 14). Ahora bien, el concepto propio de Heráclito puede sin duda expresarse en aspectos parcialmente distintos en cada uno de los diversos fragmentos en que se presenta; pero sustancialmente es (y no puede no serlo) el mismo en todos, porque es siempre el concepto propio de Heráclito. Kirk reconoce que en B 28 y en B 94 *dike* significa (según la expresión de W. Jaeger, *Theol. of Early Greek Philos.*, p. 116 n.) "el orden inviolable de la naturaleza"; pero en estos dos fragmentos se halla incluida indudablemente también la idea de la vigilancia y castigo de las trasgresiones; y no es presumible que semejante idea sea abandonada en B 23, dejando subsistir sólo la de la "vía recta", sin asociarle más la de la corrección de las desviaciones. El mismo Kirk (p. 129) reconoce en B 23, junto al concepto de que en los acontecimientos cósmicos hay un plano definido que es *Dike*, también la idea de que, si no fuera por el recurrir de eventos contrarios a ella, *Dike* no sería conocida ni apreciada; este recurrir de infracciones de la norma implica el restablecimiento de la legalidad, para que pueda mantenerse el mismo significado de vía recta o plan del acontecer universal. La idea de que *Dike* no existiría sin su opuesto, no significa por lo tanto sólo el descubrimiento de la conexión o identidad de los contrarios, que reconoce Kirk, sino también la íntima necesidad de que *Dike* afirme y restablezca su dominio, reaccionando contra su contrario y triunfando todas las veces sobre él.

f. LA CRÍTICA DE LOS RITOS RELIGIOSOS: B 5, B 14 Y B 15

La crítica que formula Heráclito a los ritos religiosos de su tiempo (tanto de la religión pública como de los misterios), nos ha sido conservada en tres fragmentos: B 5, B 14 y B 15.

El texto de B 5 fue reconstruido integrando entre sí las dos citas parciales de Aristócrito (*Theosophia* 63) y de Orígenes (*Contra Celsum* VII, 62), y fue sometido a varias enmiendas. De este fragmento, Cl. Ramnoux (*Héraclite*, 240 *ss.*), siguiendo la interpretación de Fraenkel, da la siguiente traducción: "Cuando se han contaminado de sangre, se purifican todavía con sangre, como si uno que ha caminado en el lodo se lavara aún con lodo. Creería estar loco el hombre que llegara a percibir el sentido de lo que se hace. Y a las estatuas aquí presentes dirigen oraciones, como si un hombre se pusiera a conversar con las casas, sin saber qué es un dios ni un héroe." Por su propia cuenta, la misma Mlle. Ramnoux (pp. 480 *s.*) introduce dos variantes en dicha traducción: "creería *ver locos*", en lugar de: creería estar loco; y "conversar con *los muros* de las casas", en vez de: con las casas.

La estructura del fragmento ha sido analizada por Fraenkel ("Eine Stileigenheit d. frühgr. Lit.", en *Gött. Nachr.* 1924; ahora en *Wege u. Form. fruhgr. Denk.*, pp. 77 *ss.*), que observó: *1)* que en la primera parte, que contiene una crítica tajante del culto, puede parecer vacío el último miembro: si uno lo viese; pero debe entenderse, en cambio: si lo examinase; *2)* que en *creería* y *el hombre que* (en singular) referidos al sujeto plural del verbo *se purifican,* no existe esa dificultad que descubría H. Gomperz (en *Hermes* 1923, p. 23), porque el uso lingüístico de entonces quería la aproximación al miembro inmediatamente anterior; *3)* que el δόμοισι λεσχηνεύοιτο no significa dirigir oraciones a los templos sino precisamente conversar con las casas, con los muros de las casas.

En *Dichtung u. Philos. d. früh. Griech.* (p. 503) el mismo Fraenkel señala en B 5 la acusación dirigida a la mayoría de los hombres de sumergirse cada vez más en las inmundicias de la mundanidad con sus mismos pretendidos actos religiosos. Para purificarse de un homicidio, el matador hace sacrificar un lechón, y se hace lavar con su sangre: este rito de purificación lo hace asemejar a los cerdos, que se lavan con el lodo. Por otra parte, quien ora ante las imágenes, confunde cosas muertas con dioses y héroes; y a los cuerpos inanimados les rinde homenaje de ofrendas y oraciones sobre las tumbas, como si hubieran de venerarse como héroes los cadáveres que deben arrojarse, en cambio, como estiércol (B 96). Esta condena de la materialidad del culto y la exigencia de su espiritualización, que Fraenkel

pone de relieve, sería pues el motivo por el que los ritos y los cultos usuales le parecen a Heráclito una contaminación creciente, más que una expiación purificadora de las culpas.

O. Gigon, sin embargo, en *Untersuch.* 126 *ss.*, llama nuestra atención sobre otro eventual matiz de significado de la primera parte de *B 5, vinculándola con B 62 (inmortales mortales, etc.) que a su parecer* supone la teología de Pitágoras —el primero (según Heródoto, II, 123) en haber llamado al alma ἀθάνατον, es decir, en haber afirmado su sobrevivencia y reencarnación en múltiples y variadas figuras. Precisamente suponiendo un nexo con la creencia órfico-pitagórica de las reencarnaciones, como lo supone Gigon, el sacrificio cruento utilizado para la purificación del homicida sería un nuevo homicidio (cfr. Emped. B 115, 136-139); y en este sentido adquiriría toda la plenitud de su significado, el parangón con la tentativa del caminante lleno de lodo de limpiarse con más lodo, o sea la afirmación de la identidad de la pretendida purificación con el mismo delito que quisiera cancelar. Justamente en este sentido, como observó A. Rostagni (*Il verbo di Pitagora*, p. 196), Plutarco, *De soll. an.* 7, p. 964 E, asociaba el nombre de Heráclito con el de Empédocles; y podría suponerse una relación entre la imagen heraclítea del pecado como complacencia por el hecho de enlodarse, y la representación órfica de la inmersión en el lodo como castigo infernal (parodiada por el *ostracon* egipcio —véaselo en Walzer, *Eraclito*, en nota a B 13— que atribuye a los cerdos que presencian semejante tormento una exclamación de envidia por los goces de los hombres).

Todavía ofrece dudas, sin embargo (cfr. Fraenkel, "A Thought Pattern in Heracl.", 323 *ss.*), *si a este respecto los órficos deben considerarse* como inspiradores de Heráclito o inspirados, en cambio, por él; lo que es indudable, como observa el mismo Fraenkel, es que Heráclito ve, tanto en los sacrificios cruentos como en las adoraciones de las imágenes, un círculo vicioso de ignorancia y perversidad, por el que los hombres se sumergen en el lodo, vedándose, por una parte, con su propio error, el entendimiento de la verdadera religión, y por la otra, con la falta de inteligencia, la enmienda de su propia conducta.

Respecto de la lucha contra el culto de las imágenes, ésta, según Gigon (*Untersuch.* 132) vincula a Heráclito con Jenófanes B 14-16; pero —señala— Heráclito va más allá que Jenófanes, al combatir abiertamente el concreto rito usual, que para él es impiedad (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 209). Pero en ambos domina, dice Gigon, la voluntad de iluminismo, de liberación de Homero y de las creencias del pueblo; esta voluntad es lo que debemos poner en el centro de su batalla, aun cuando, vista por nosotros, está separada

de las amenazas de ultratumba, que en ellos no estarían ligadas, sin embargo, con los misterios.

Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, pp. 480 *s.*) recuerda, a propósito de la frase heraclítea: "hablar a los muros", la del *Agamemnón* de Esquilo: "también los muros de la casa hablarían"; y en otra parte (209 *ss.*) recuerda las múltiples frases de las *Euménides* esquilianas y de otros poetas, en los que se expresa la idea de que la ausencia y la distancia no impiden la proximidad y presencia de los dioses. Este sentido podría incluirse también en el dicho heraclíteo de la anécdota referida por Aristóteles (A 9): "También aquí hay dioses"; y sobre esta base podría pensarse también que el no encontrarse entre los fragmentos de Heráclito que nos han llegado ninguna celebración de los dioses a la manera de Esquilo (es decir que ellos, aun lejanos, están próximos y son buenos custodios, es decir, entienden desde lejos) sea, como dice Mlle. Ramnoux, un puro accidente de la trasmisión. Heráclito y Esquilo a la par conocían el culto de Deméter eleusina, cuyos ritos invocaban la presencia divina en la estatua (*op. cit.* 239 *s.*). ¿Acaso era la estatua, se pregunta Mlle. Ramnoux (p. 481), parangonada en Grecia con una especie de concha de la que se despoja su habitante y en la que vuelve a entrar? ¿Y cuando se comenzó a escribir sabias sentencias en los muros de los templos, era para hacer hablar a los muros de las casas?

Prescindiendo de semejantes problemas, es innegable que B 5, no menos que B 15, considera ciertas formas de la conducta religiosa "completamente absurdas, escandalosas, contrarias a lo que se cree. Si los hombres despertaran al verdadero sentido de su conducta religiosa, sentirían miedo o vergüenza" (p. 382). Puede ser que (como sugiere Mlle. Ramnoux, p. 481) Heráclito pensara en el modelo de una religión próxima (¿la irania?) en la que se orara fuera del templo y sin estatuas; pero sin embargo, aun sin la intervención de esta comparación, él condenaba y despreciaba la necesidad sentida por la religión vulgar de una presencia material (del templo y de la estatua) por su incapacidad de comprender lo divino (dioses y héroes) y de practicar la pura comunicación espiritual con la divinidad.

Veamos ahora B 15: "Si no fuera en honor de Dyónisos que celebran la procesión y cantan el himno fálico, las cosas que hacen serían muy vergonzosas; pero es el mismo Hades y Dyónisos por quien enloquecen y hacen bacanales en las fiestas Leneas." La mayor parte de los críticos (Diels, Burnet, etc.) lo interpretan como crítica y reprobación de ritos dionisiacos —a los cuales, según Burnet, *Early Greek Philos.* § 82, se reprocha el celebrar el culto de Dyónisos con ceremonias alegres y licenciosas, mientras por otra parte se bus-

ca hacerse propicio a Hades con ritos lúgubres. En cambio, Reinhardt (*Parmen.* 180 n. 2) lo entiende como una de las pruebas que Heráclito quiere aducir para demostrar que los contrarios son formas esenciales de una misma realidad. "Si la vida no fuera la muerte, sus actividades serían entonces intolerablemente desvergonzadas; pero Dyónisos es lo mismo que Hades, por consiguiente, mientras festejan a Dyónisos, festejan su propio juicio". A su vez, Macchioro (*Eraclito,* 105 *ss.*; *Zagreus,* 372) reivindica, en contra de aquellos que ven en B 15 la hostilidad por los ritos mistéricos, la interpretación de Pfleiderer (*Die Philos. Herakl.* 28 s.) que pensaba que para Heráclito esos ritos, que parecerían merecedores de censura, estaban justificados por contener en sí la verdad mística de la identidad de Dyónisos y Hades. Si hubiera querido criticar los misterios, dice Macchioro, Heráclito no se habría detenido en el culto fálico, que no podía escandalizar a un descendiente de familia de sacerdotes de Deméter, que celebraban los misterios eleusinos. Eligió, más bien, el culto fálico, para mostrar que ciertos ritos no son torpes porque posean un contenido religioso. Las palabras "enloquecen" y "hacen bacanales en las fiestas Leneas" no suenan a censura; significan tan sólo: hallarse en estado de éxtasis y celebrar el rito de las fiestas Leneas. Heráclito habla precisamente de la procesión (πομπή) y del himno (ᾆσμα) propios de tales fiestas, testimoniando que en ellas había una procesión falofórica. Dyónisos Leneo estaba asociado a los cultos Chthonios (de los dioses subterráneos); pero Dyónisos Chthonio es precisamente Zagreus identificado con Hades; Heráclito se vale de las fiestas Leneas para mostrar que, si bien ciertos ritos desenfrenados deforman el contenido religioso y místico, no hay que detenerse en las apariencias, sino darse cuenta de la *esencia* del rito.

Con Gigon (*Untersuch.* 131 y 147) se vuelve a la idea de un Heráclito en lucha contra los cultos celebrados indignamente. Heráclito no quiere reformar, según Gigon, los misterios porque se encuentren en decadencia, sino que los halla inconvenientes y criminales, tanto las procesiones de B 15, como el culto de las imágenes de B 5. "Heráclito se manifiesta aquí como un puro iluminista, que exige un culto divino espiritual" y está ofendido por los cultos supersticiosos. Sin embargo, Gigon reconoce en Heráclito también la identificación de conceptos religiosos con sus conceptos cosmológicos (B 67), y en B 15 señala la identificación recíproca de dos divinidades de la religión tradicional como representantes del par de opuestos vida y muerte. Por eso parece entrever en Heráclito una tentativa de transformación de la religión popular; mientras que Nestle, en complemento de una nota de Zeller concerniente a B 15,

expresaba la opinión de que este fragmento era un ejemplo de cómo Heráclito cortaba los puentes entre su filosofía y la religión popular. Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, 71 *s.*) se opone tanto a la interpretación de Gigon como a la de Clemente. Para esta autora, B 15 presenta la doble faz del mundo— el aspecto de la seducción y del terror— formulada con nombres divinos: Hades y Dyónisos son lo mismo. El antipaganismo de un Padre de la Iglesia ha leído allí una amenaza contra la impudicia de los cultos fálicos; la insensibilidad de los modernos lee una condenación del rito religioso; pero Heráclito no era precursor del cristianismo ni del iluminismo. La frase, bien leída, tiene doble sentido: recuerda la muerte presente al hombre en la exaltación de la fiesta, y recuerda el estupor de la renovación al hombre en la angustia de la muerte. Hay que dominar el doble sentido; Mlle. Ramnoux se dedica a hacerlo evidente en otros puntos de su libro (pp. 97 *ss.*; 382; 411 *s.*). Esta autora analiza los dobles sentidos contenidos en las palabras del fragmento, partiendo de la modificación de su puntuación corriente, propuesta ya por Schaefer, *Herakl.* p. 66, y luego por Wilamowitz y Cherniss. Mientras Zeller, Diels-Kranz y Walzer ponen una coma después de αἰδοίοισιν (las partes vergonzosas), Schaefer, Wilamowitz y Cherniss la ponen después de ᾆσμα (himno). Con la primera puntuación αἰδοίοισιν forma parte de la frase ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν (si no cantaran el himno a las partes vergonzosas, es decir, el canto fálico); en cambio, si se pone la coma después de ᾆσμα, se atribuye a esta palabra por sí sola el significado de canto fálico, y αἰδοίοισιν entra a formar parte de la siguiente proposición: αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται. Entonces, ésta puede significar: "se han cumplido ritos impúdicos frente a partes vergonzosas". Pero, dado que, mientras αἰδοῖα significa las partes pudendas, αἰδοῖος tiene también los significados de respetuoso y venerable; y dado que, por otra parte, ἀναιδέστατα puede ser, es cierto, el superlativo de ἀναιδής (impúdico), pero puede ser también un compuesto de ἀϊδές (invisible) o bien de 'Αΐδης (Hades), la frase puede significar también: "Se han cumplido para cosas venerables (αἰδοίοισιν, que incluye en sí 'Αΐδης) ritos absolutamente inconscientes (ἀν-αϊδέσ-τατα)"; o también: "Se han cumplido para cosas venerables ritos completamente sin Hades (es decir, sin verlo y sin cantarlo)." En estos dobles sentidos se halla incluido, pues, el juego de palabras del nombre de Hades ('Αΐδης) con ἀϊδές (invisible), y de éste con αἰδοῖα (las partes pudendas); pero también está el de ᾄδω (canto) y el de ᾆσμα (himno). Todo un conjunto de juegos y de enigmas que muestra cuántas complicaciones y dificultades puede presentar la interpretación de Heráclito. En un sentido (nota Mlle. Ramnoux) es verdad que la frase expresa una viva reacción contra

los cultos fálicos; en el otro, expresa la idea de que los hombres no perciben el verdadero significado de sus actos, especialmente cuando se trata de conducta religiosa. Esta conducta religiosa toma a veces sentidos absurdos o escandalosos (p. 382), o contrarios al que se cree: si los hombres despertaran al verdadero sentido de su conducta religiosa, sentirían vergüenza o miedo. En conclusión, también Mlle. Ramnoux encuentra en B 15 el sentido de un reproche, pero sin basarlo en el carácter vergonzoso de los ritos (antes bien, admitiendo la posibilidad del doble significado indicado) y sin vincularlo ni con la amenaza del infierno, como en la interpretación cristiana de Clemente, ni con la de la aniquilación de la muerte como en la interpretación iluminista; el reproche que haría Heráclito a los hombres sería: no saben percibir el verdadero sentido de su propia conducta (p. 412).

El análisis de Mlle. Ramnoux es sin lugar a dudas muy fino; pero es preciso, ante todo, que se admita (con Schaefer, Wilamowitz y Cherniss, y en contra de todos los demás), el desplazamiento de la coma, para separar αἰδοίοισιν de ὕμνεον ᾆσμα; ya que si, por el contrario, queda unida la frase ὕμνεον ᾆσμα αἰδοίοισιν, su sentido no puede ser otro que el conocido: si no cantaran el himno a las partes pudendas (canto fálico); y así desaparecería toda posibilidad del doble sentido de αἰδοίοισιν. Por otra parte, también con el desplazamiento de la coma, la frase que se obtiene —αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργασται— tiene siempre como premisa la proposición hipotética: "si no fuera que hacen la procesión y cantan el himno en honor de Dyónisos"; y esto me parece que hace difícil la interpretación de *αἰδοίοισιν* en el sentido de *"cosas venerables"*, ya que *también* Dyónisos, no menos que Hades, es para Heráclito una de las cosas venerables, y, por lo tanto, difícilmente puede ser contrapuesto a ellas, como si venerable fuera solamente Hades desconocido. En consecuencia, en el contexto de B 15, aun con el desplazamiento de la puntuación, la posibilidad de un sentido de "cosas venerables" para αἰδοίοισιν es mucho menor que la del sentido de "cosas o partes vergonzosas"; y con esto se hace menos probable (si bien no debe excluirse) también la interpretación de ἀναιδέστατα en el sentido de "ritos absolutamente inconscientes" o "ritos sin Hades".

Otro problema de interpretación del texto es el que ha suscitado H. Gomperz (en *Zeitschr. f. öst. Gymn.*, 1910, p. 963), que sostuvo que el μή de la proposición condicional está aplicado sólo a la celebración de las procesiones y no al canto del himno fálico: "si no fuera en honor de Dyónisos que hacen la procesión, y si cantaran su himno al miembro (como tal), harían cosas sumamente impúdicas". Nestle (en Zeller-Nestle) considera casi

coincidente con esta interpretación la resultante del desplazamiento de la coma (después de ᾆσμα más bien que después de αἰδοίοισιν) propuesto ya por Schaefer y vuelto a proponer por Wilamowitz y Cherniss. Pero el examen de esta enmienda, que hemos hecho ya más arriba, me parece que demuestra que las consecuencias del mismo difieren de las de la propuesta de Gomperz.

Nestle, por su parte, suscita el problema del blanco contra el cual estaría dirigida la polémica de B 15, que para Zeller estaba constituido por los misterios órficos, mientras que Nestle distingue entre la primera y la segunda proposición. La primera contiene la crítica de la procesión fálica, que Nestle (apoyándose en Aristoph. *Acharn.* 259 *ss.*; Kern, artículo en Pauly-Wissowa; Gruppe, *Griech. Kulte u. Mythen,* I, 651; Rhode, *Psyche,* 3ª ed., II, 116 n. 1; Wilamowitz, *Eurip. Herakl.* 1ª ed., I, 59; Nestle, en *Philol.* 1905, pp. 369 s.) dice que ha constituido una institución del culto público y no de los misterios; en la segunda proposición, en cambio, Heráclito —según observó Diels, *Herakl.*, 2ª ed.,— al afirmar la identidad de Dyónisos y Hades refunde la religión de los misterios (*Orphic. fragm.* 7) en su idea del *logos.* En lo que respecta al primer punto, debe vincularse con la observación de Nestle la de Macchioro citada ya, que en el fragmento heraclíteo encuentra un testimonio de la celebración de procesiones falofóricas en las fiestas Leneas, pertenecientes a las Dionisiacas rurales, es decir, a un culto agrario distinto de los misterios órficos. En cuanto al segundo, es cierto que, como dice Nestle, el fragmento confiere a un acto cultual, por sí mismo insensato más que desvergonzado, un significado profundo por medio de la doctrina de los opuestos, por la cual coinciden también vida y muerte (Dyónisos y Hades). En este sentido, debe reconocerse a B 15 una intención algo más compleja de la que puede aparecer a primera vista, tal como puede verse en Fraenkel, *Dicht. u. Philos. früh. Griech.* 502, quien escribe, sin duda, que "para las fiestas salvajes del culto dionisiaco, en el que las turbias ebulliciones de la sensibilidad eran elevadas a valor religioso, Heráclito sólo tiene palabras de desprecio"; pero después completa su interpretación, agregando: "si el hombre se engaña tan groseramente, la oculta doble naturaleza de las cosas, que somete a los opuestos a la identidad, lo dirige sin que lo sepa"; y Heráclito muestra con firme triunfo que las infladas fuerzas de generación no son otra cosa que muerte. Así como los hombres que, al procrear hijos, quieren mantener la vida (B 20), pero al engendrar mortales hacen que se mantenga la muerte, así los que hacen las bacanales, en su ebrio tambalear, pueden juzgar de su propia disolución.

Esta interpretación parece más completa que la que daba Zeller

oponiéndose a Pfleiderer, y la que da Gigon (*Untersuch.* 131) respecto de las intenciones de Heráclito, las cuales no consistirían en B 15 (como en otros fragmentos de crítica de las formas de culto en uso en sus tiempos, como B 5 y B 14) en una voluntad de reformar los misterios porque le parecieran en decadencia, sino en el repudio iluminista del culto inconveniente y perverso, y en la exigencia de un culto espiritual y sensato. Esto es justo para B 5 y B 14; pero en B 15 hay algo más, como notaba Nestle y como destaca Fraenkel: es la intuición de que la identidad de los contrarios ofrece una justificación también a los ritos que aparecen por sí mismos reprobables. Éstos son celebraciones de Dyónisos (la vida); pero, por la identidad de los opuestos, son también celebración de Hades (la muerte); y así para el sabio consciente del *logos* los actos reprobables son justificados, del mismo modo que para Dios todo es justo, mientras que los hombres consideran justas algunas cosas e injustas otras (B 102).

En lo que respecta a B 14 ("¿a quién profetiza Heráclito de Éfeso? A noctívagos, a magos, a bacantes, a ménades, a iniciados. A éstos amenaza con lo que les espera después de la muerte, a éstos profetiza el fuego. Puesto que es impía la iniciación en los misterios corrientes entre los hombres"), es innegable la intención de condenar los ritos y los cultos en él mencionados. Es posible (como observa Reinhardt, *Parmen.* 168 n. 2) que la amenaza del fuego hubiera sido introducida por Clemente, por sugestión del fuego del infierno cristiano; como es probable que las dos profecías (que para Bywater constituyen dos fragmentos distintos: 124 y 125 de su edición) se hallaran unidos en Heráclito, como los consideró Diels, que, en efecto, los reunió en un único fragmento. Pero lo cierto es que estas profecías amenazaban (según observa Gigon, *Untersuch.* 131) con castigos de ultratumba (análogos a los amenazados contra los adversarios filosóficos creadores o testigos de mentiras de B 28) también a todos los secuaces de cultos que a Heráclito le parecen celebrados en forma indigna: él se siente ofendido por las supersticiones de los νυκτιπόλοι, μάγοι, etc., y por eso los quiere castigar; y con la fría y desdeñosa reserva respecto de los "pretendidos misterios", muestra hacia ellos un rechazo de principio. Precisamente el que —como nota Fraenkel, *Dichtung u. Philos. früh. Griech.* 502— lo había inducido a renunciar al cargo de *rey* de Éfeso, que implicaba la presidencia de las fiestas de los misterios de Deméter eleusina. "Éxtasis y efusiones —escribe Fraenkel— están opuestos, para él, al claro conocimiento; la poderosa dinámica de su doctrina y la espiritualizada vitalidad que despierta nada tienen que hacer con impulsos inferiores." En lo cual concuerda esencialmente también W. Jaeger (*Theology of Early Greek Philos.*, p. 125 y n. 56):

"Heráclito no es el simple heraldo del iluminismo, a pesar de sus agudos y a menudo cínicos ataques a la religión popular"; "en B 14 y B 15 ataca los ritos del culto de Dyónisos; pero su actitud frente a la religión del pueblo en general es más bien la de reinterpretar sus conceptos en su propio significado filosófico, partiendo de su nuevo centro."

Desde el punto de vista de este nuevo centro considera los misterios junto con los otros ritos y cultos que le eran conocidos. Como observa Mlle. Ramnoux (*Héraclite*, p. 382), los personajes evocados en B 14 pertenecen a toda la "fauna religiosa del país": devotos de las "oribasías" (procesiones en las montañas) en el monte Solmissos, leneas y bacantes de los nuevos misterios dionisiacos, fabricantes de horóscopos importados de Asia con los funcionarios aqueménidas. "El que los haya unido en un mismo desprecio prueba que tenía los *ojos abiertos* a la *comedia* religiosa de Éfeso, *sin* excluir que haya profundizado el sentido de los misterios tradicionales de su familia y conversado con teólogos del mazdeísmo en pleno desarrollo." B 14 proclama (*op. cit.* 294) que "lo que los hombres llaman misterios se cumple de manera totalmente profana. La protesta heraclítea es así fácil de comprender: parte de una exigencia de *autenticidad* y de *interioridad*. No basta haber sentido o aprehendido, ni ser capaces de repetir; es preciso también *haberse cambiado*. No basta asistir a la ceremonia, es preciso también estar *presentes*". Por esta exigencia de interioridad auténtica, opuesta a las prácticas exteriores tanto del culto popular como de los ritos mistéricos, Heráclito "habría rechazado la función que se le quería hacer cumplir en una *comedia de la iniciación*, y habría transportado su exigencia a un *drama de la enseñanza*". En otras palabras, habría renunciado a la función de sacerdote para hacerse maestro y abanderado de su filosofía; y en esta trasposición de las celebraciones de los ritos cultuales a la enseñanza filosófica, parte (como dice Jaeger) del centro mismo de su problema religioso y quiere ser el profeta de una nueva teología. Sin embargo, como observa Mlle. Ramnoux (p. 294), en la nueva misión que asume se encuentra frente a una especie de tragedia: la imposibilidad de *comunicar* con los ἀξύνετοι (incapaces del ξυνόν, o sea de comunión) que incluso oyendo el *logos común* siguen siendo sordos como antes —*presentes* están *ausentes* (B 34).

Así, sólo en su nexo con toda la batalla (religioso-filosófica) que Heráclito quiere combatir, se comprenden adecuadamente fragmentos como B 14 y B 15, y como B 5.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Heráclito y la filosofía de su tiempo

a. CARACTERÍSTICA DE LA FILOSOFÍA HERACLÍTEA

En la actualidad la interpretación de Heráclito como "físico" ha sido generalmente abandonada. Ya la impugnaba Tannery (*Pour l'hist. de la sc. hell.*) que sin embargo se esforzaba por restituir a todos los presocráticos en general, el carácter de *physiologoi* (naturalistas), contra Aristóteles y la tradición, a los que imputaba considerarlos esencialmente preocupados por problemas metafísicos. En cambio, Heráclito, a diferencia de los otros presocráticos, no debía considerarse físico, a juicio de Tannery, sino sobre todo teólogo y moralista, que habría alimentado más bien cierto desprecio por la física. Pero la reacción más enérgica contra la atribución del carácter de físico a Heráclito (lo mismo que a Parménides) procedió de Reinhardt (*Parmen. u. die Gesch. d. griech. Philos.*, 1916) quien, reprochando a Aristóteles, Teofrasto y a toda la doxografía por haber considerado a todos los presocráticos como cosmólogos y físicos, reivindicaba para Parménides y Heráclito el carácter de filósofos esencialmente preocupados por un problema lógico —el de la identidad y de la contradicción y de los opuestos— y ajenos al problema físico de la cosmología. La crítica de Reinhardt contribuyó poderosamente a una revisión del punto de vista desde el cual debe ser examinado e interpretado Heráclito; pero también la tesis de Tannery, de un Heráclito teólogo, se halla muy lejos de ser abandonada y reaparece, más bien (aunque sin ningún nexo con Tannery), en W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947. Al comenzar el capítulo VII, cuando señala el renacimiento general del espíritu religioso entre los griegos, entre fines del siglo VI y los primeros decenios del siglo V, Jaeger coloca, entre las grandes personalidades religiosas, junto a Pitágoras, Jenófanes y Parménides —representantes de la nueva cultura de la Italia meridional, que resultaba de la fusión del intelectualismo importado de Jonia con el fondo social y religioso de la raza nativa— a Heráclito, en quien aparece cómo las mismas cuestiones religiosas habían llegado a perturbar también a la Jonia, cuna de la filosofía. "Todos estos pensadores poseen, a pesar

de sus diferencias personales, una especie de fervor profético, y un deseo de atestiguar las propias experiencias personales, que los sitúan al lado de los grandes poetas contemporáneos, Esquilo y Píndaro." Esta manera de considerar a Heráclito, agrega Jaeger, es muy diferente de la tradicional, inspirada en las noticias de Platón y Aristóteles. Pero los investigadores actuales han tratado de liberarse de los puntos de vista de la doxografía y de basarse estrictamente, en la medida de lo posible, en los fragmentos sobrevivientes del filósofo. Sin embargo, Jaeger no ve en Heráclito solamente al teólogo. En *Paideia* I (1934) lo distinguía de los pensadores anteriores como el primer antropólogo filósofo, definiendo su filosofía del hombre como el anillo interior de tres anillos concéntricos con los cuales se puede representar su filosofía: el anillo antropológico está envuelto por el cosmológico, y éste por el teológico; los tres anillos no pueden separarse uno del otro; no puede, sobre todo, pensarse en el anillo antropológico independiente del cosmológico y del teológico. Heráclito, al unificar el alma humana con el cósmico "fuego eternamente viviente", unifica también la ley cósmica con la ley humana; y con la religión cósmica del "*nomos* divino" viene a fundar en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico.

Con esto se ilumina la complejidad de la posición filosófica de Heráclito; y en la reconocida imposibilidad de definirla exhaustivamente con una determinación única, aparece la condición indispensable para una comprensión más adecuada de la misma. En esta exigencia fundamental concuerdan también otras interpretaciones contemporáneas aunque divergentes en diversos aspectos de la de Jaeger, como por ejemplo la de Calogero ("Eraclito", en *Giorn. crit. filos. it.*, 1936), que ve en Heráclito la característica mentalidad arcaica constituida por la indistinción de las tres esferas ontológica, lógica y lingüística; o bien, la de F. J. Brecht (*Heracklit*, Heidelberg 1936), que ve confluir en Heráclito tres motivos: el metafísico (del ser y del no ser), el del *logos* revelador del ser, y el del deber de incitar a la purificación interior. Varían los rasgos con los que se quiere perfilar la figura filosófica de Heráclito; pero en todos estos diseños que acabamos de citar, y en otros recientes, está siempre presente la misma exigencia de reconocer la complejidad y poliedricidad de la problemática heraclítea, rebelde a una representación unilineal.

Por otra parte, se ha descuidado equivocadamente una característica importante de Heráclito. Característica que descuidan o niegan quienes creen que deben derivar de B 101 ("he investigado en mí mismo") la conclusión de un Heráclito soberbiamente autodidacta, que extrajera su filosofía sólo de la reflexión interior, sin dependen-

cias de pensadores o escritores antecedentes, cuyo conocimiento habría despreciado como incapaz de ofrecerle sugerencias y motivos de reflexión, aunque fuera crítica. Por el contrario, Heráclito, aun despreciando en Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo una erudición que le parece quedarse en pura acumulación de noticias, incapaz de transformarse en sabiduría por el ejercicio de la inteligencia crítica (νόυς), mantiene por su cuenta la fe en la exigencia expresada por él mismo en B 35 (los amantes de la sabiduría deben ser investigadores de muchas cosas). Sus sentencias y reflexiones están entretejidas, en efecto, de polémicas contra sus predecesores, es decir, de reflexiones sobre sus escritos, en una medida que sólo podrían documentar investigaciones exhaustivas que habrían podido efectuarse si esos escritos hubieran llegado a nosotros, y pueden en cambio realizarse sólo en parte, dado el estado fragmentario de nuestras fuentes. Pero, por ejemplo, el agudo capítulo sobre Heráclito de H. Fraenkel (*Dichtung u. Philos.* etcétera, pp. 474-505) rastrea muchas de esas conexiones no sólo con Homero y Hesíodo, sino también con Arquíloco, Mimnermo, Anacreonte, Teognis, Jenófanes, los pitagóricos, etcétera, que muestran un Heráclito atento a las manifestaciones de pensamiento de sus antecesores y contemporáneos, aunque siempre con actitud de independencia personal y de espíritu crítico.

b. HERÁCLITO Y ANAXIMANDRO

El conocimiento que tuvo Heráclito de los representantes de la ciencia y de la filosofía de Mileto resulta documentado en forma clara para nosotros ya sea por el testimonio que Diógenes Laercio (I, 23) le atribuye sobre Tales como primer cultor de la astronomía (B 38), sea por la referencia polémica a Hecateo (B 40), comprendido junto con Hesíodo, Pitágoras y Jenófanes en la acusación de erudición (*polymathía*) que no enseña a adquirir inteligencia. Pero acaso sean de mayor interés otros fragmentos cuya interpretación adecuada parece poder alcanzarse sólo si se reconoce una referencia polémica a Anaximandro: tales fragmentos son precisamente B 80, B 124 y B 126 Diels.

El fragmento B 124 Diels está citado en Teofrasto (*Metaph.* 15), donde se combaten las concepciones que, respecto del orden y de la racionalidad del cosmos y de sus partes, no hacen corresponder ningún antecedente adecuado en los principios (ἐν ταῖς ἀρχαῖς) de los que debería derivar su formación: ἀλλ'ὥσπερ σάρξ (así en los manuscritos: enmienda Usener σωρός, Bernays σάρον, Diels σάρμα) εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. La cita de la frase heraclítea ha sido hecha, pues, por Teofrasto, para caracterizar la concepción

que él mismo considera que debe parecer absurda (ἄλογον) para los sostenedores de causas puramente materiales (ὑλικὰς ἀρχάς) de la formación cósmica: es decir, la concepción de aquellos que, aun no pudiendo negar la existencia actual de orden, razón, formas, potencias y períodos en el cielo entero y en cada una de sus partes, no lo admiten en los principios de los que el cielo mismo deriva.

Ahora bien, Goebel (*Vorsokrat.* p. 78) creyó que de esa cita también formaran parte las palabras ἐν ταῖς ἀρχαῖς κτλ., y en consecuencia negó que pudiera tratarse de un fragmento de Heráclito, porque éste ponía al principio (ἐν ταῖς ἀρχαῖς) el fuego y no el caos. Pero contra esto observó justamente Nestle (Zeller-Nestle, I b 794) que la objeción no rige porque esas palabras pertenecen a Teofrasto y no al fragmento por él citado.

Eso no quita, por lo demás, que Teofrasto citara el fragmento como idóneo para caracterizar la concepción de un orden que nazca del desorden. Queda sin embargo el problema de si Heráclito, en esa frase, expusiera (como pretendía Schuster) una concepción propia o, como sostuvo Zeller, criticara una concepción ajena: y en este segundo caso, a quién pertenecería tal concepción. La hipótesis de que se tratara de una concepción heraclítea podría encontrar cierto apoyo en B 52, que parangonando el αἰών (*aevum*) con un niño que juega a los dados, afirma que "de un niño es el reino"; lo que podría significar que el orden resultante sea producido al azar y no predispuesto por una correspondiente causa ordenadora. Como idea de Heráclito parecen entender la oposición expresada en las palabras del fragmento (entre el desorden de los elementos constitutivos y el orden del resultado κάλλιστος) también Mc Diarmid ("Note on Heraclitus frag. 124", en *Amer. Jour. of Philol.*, oct. 1941) y P. Friedländer ("Heracliti fragm. 124", *ibid.* 1942, p. 336) que quieren mantener la lección de los manuscritos (ὥσπερ σάρξ) contra las enmiendas de Usener (σωρός), Bernays (σάρον) y Diels (σάρμα). La enmienda de Diels, aceptada también por W. D. Ross y F. N. Fobes en su edición de *Theophrasts Metaphysics* (Oxford, 1929), significa, como las otras dos, un montón de desperdicios que, al ser volcados de la manera más desordenada, formarían el más bello cosmos; lo cual parece que pueda ser más bien una alusión crítica a alguna concepción ajena, que una representación afirmada como propia por Heráclito. En cambio, con la lección σάρξ Mc Diarmid y Friedländer quieren referir al hombre y no al cosmos la imagen presentada por el fragmento; y por eso ven en él una representación heraclítea que rezaría: "como dice Heráclito, el hombre más bello (ὁ κάλλιστος) es carne (σάρξ) compuesta de partes esparcidas al azar". Friedländer supone, antes bien, que en la transcripción manuscrita del pasaje haya caído una palabra, y que

el texto originario fuera σάρξ εἰκῆ κεχυμέν[η ἀνθρώπ]ων ὁ κάλλιστος (el más bello de los hombres es carne esparcida al azar) con lo cual quedaría restituido al superlativo κάλλιστος el apoyo del sustantivo ἀνθρώπων. A Mc Diarmid y Friedländer se une también G. S. Kirk (*Heraclitus. The cosmic fragments*, 1954, p. 82) que precisamente por eso excluye B 124 de los fragmentos cósmicos que examina en su libro, remitiéndolo a la serie de los fragmentos antropológicos.

Considerando, por lo demás, que el contexto de Teofrasto, en el que se halla insertada la cita, trata un problema cósmico, y que la palabra final κόσμος parece formar parte de la cita, resulta más persuasiva la enmienda propuesta por Bernays y Diels, y aceptada por Zeller, por Walzer y la mayor parte de los críticos: con lo cual las palabras heraclíteas parecerían una alusión crítica a concepciones ajenas. Pero ¿de quién era la idea de que el orden cósmico se formara en virtud de un movimiento que arrojase sus elementos constitutivos de manera desordenada en el espacio?

Zeller, seguido por Gilbert (*Neue Jahrbuch.*, 1909), hablaba de las "visiones cósmicas del vulgo"; pero éstas eran, lo mismo que las de los poetas y de las teogonías, de carácter mítico-teológico y no físico-mecánico. Con mayor acierto Gigon (*Der Urspr. d. griech. Philos.*, 1945, p. 212) se refiere a una probable polémica contra la cosmología de los milesios, despreciada por Heráclito como "*polymathía*". Pero puede precisarse mejor si se reconoce como blanco de esta polémica heraclítea la concepción anaximándrea del movimiento de torbellino (δίνη), que embiste por doquiera, en el infinito espacio, diferentes porciones del *ápeiron*, determinando en cada una de ellas, mecánicamente, la separación de los contrarios y por consiguiente la formación de un cosmos, con la corteza del fuego celeste en la periferia, y la tierra, revestida de aire y agua, en el centro. El orden cósmico resulta así, para Anaximandro, producto de un movimiento ciego, que arroja en opuestas direcciones los elementos opuestos. Y esto debía parecer inaceptable para Heráclito, para quien la relación de los opuestos se halla gobernada por la ley divina del *logos*.

No obsta a esta interpretación el hecho de que en los fragmentos heraclíteos que nos han llegado no se halle mencionado Anaximandro, mientras aparecen recordados, en cambio —además de Homero, Hesíodo y Arquíloco—, Biantes y Tales, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. Por más que Zeller negara a Heráclito el conocimiento de Anaximandro y Anaxímenes, ya él mismo admitía en otra parte (p. 664, nota 1) que en muchas cosas Heráclito seguía a Anaximandro; y la crítica ulterior le ha reconocido en varios aspectos una relación con los milesios: cfr. por ejemplo G. Vlastos, "On Heraclitus", *Amer. Journ. of Philol.* 1955. El mismo Vlastos, en otro artículo

("Equality a. Justice in early greek cosmology", *Class. Philol.*, 1947) había retomado un concepto desarrollado ya por W. Jaeger (*Sitz. Berl. Ak.*, 1924 y *Paideia* I) y por mí (*Problemi del pensiero antico*, 1936) sobre el parentesco que une a Heráclito con Anaximandro en el concepto de la justicia cósmica (δίκη). Gigon sugirió después que la oposición heraclítea de κόρος y χρησμοσύνη (B 65), referida al devenir cósmico, pueda reproducir la oposición anaximándrea de injusticia y expiación (*Ursprung*, p. 211), y que también B 76 (el fuego vive la muerte de la tierra, etcétera) exprese de otra manera el mismo concepto de Anaximandro (*Urspr.* 224). Por cierto que la idea de "según necesidad" en B 80 puede considerarse (Gigon, *Unters. zu Herakl.*, 102; y Walzer, *Eraclito*, p. 116 n. 5) como un eco del conocido fragmento de Anaximandro.

Gigon señala otras correspondencias: entre el principio anaximándreo que todo *gobierna* (A 15) y el fuego divino (rayo) de Heráclito B 64 que todo *pilotea* (*Urspr.* 214); entre el orden del tiempo fijado para la expiación (Anaximandro B 1) y el μέτρα heraclíteo (B 30) entendido en sentido temporal (*Urspr.* 222). También es probable que en Heráclito B 30 el único cosmos, el mismo para todas las cosas, sea una polémica contra la pluralidad infinita de los mundos de Anaximandro (Gigon, *Untersuch.* 54 y *Ursprung*, 221); pero por sobre todas las cosas, la relación entre el milesio y el efesio debe reconocerse en el concepto de las oposiciones, introducido por Anaximandro en la cosmología griega (cfr. H. Fraenkel, *Götting. Nachr.*, 1930; Gigon, *Untersuch.* 30 y 57) y comunicado por él tanto a los pitagóricos (cfr. Zeller-Mondolfo, vol. II, 660 *ss.*), como, y aún más, a Heráclito.

A la relación de los opuestos, condenados siempre a pasar el uno al otro, se refiere precisamente ese fragmento, dado como heraclíteo por Tzetzes (B 126) que dice: " el frío se calienta, el calor se enfría, lo húmedo se seca, lo árido (καρφαλέον) se humedece", que a Reinhardt (*Parmenides*, p. 224) le pareció que atestiguara una física de las cuatro cualidades, y que justamente por eso Gigon (*Untersuch. z. Heraklit*, p. 90) observó que no podía atribuírsele a Heráclito sin reconocerle también una doctrina de los cuatro elementos, más bien que la sola física de los tres elementos (fuego o alma, agua, tierra: B 36). En verdad, ese fragmento 126 afirma sólo una trasmutación recíproca de ciertos contrarios, como B 88 la afirma para otros pares de opuestos (vivo y muerto, despierto y durmiente, joven y viejo), sin que uno de ellos más que otro autorice una vinculación con la física de los elementos.

Pero W. Bröcker ("Heraklit zitiert Anaximandros", *Hermes*, oct. 1956) intentó una ingeniosa corrección de la conclusión que Gigon

extrajo de la observación de Reinhardt. Señala la correspondencia de ese fragmento 126 con la noticia que Simplicio (*Phys.*, 150, 24) deduce de Teofrasto en torno a los contrarios que Anaximandro hace separar mutuamente (por vía del movimiento) de la unidad indeterminada del *ápeiron* ("y las oposiciones son calor y frío, seco y húmedo, καὶ τὰ ἄλλα". Cfr. Diels, *Frag. d. Vorsokr.* 12 A 9); y sostiene que la forma arcaica propia de B 126 debía pertenecer a Anaximandro y representarse en Heráclito como cita de su predecesor milesio antes que como afirmación original propia. B 126 sería así la proposición que precedía en Anaximandro a las proposiciones citadas por Simplicio, de manera que el texto anaximándreo más completo podría reconstruirse del siguiente modo: "el frío se calienta, el calor se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se humedece: ellos en efecto se pagan recíprocamente el castigo y la expiación de la injusticia según el orden del tiempo".

B 126 se habría encontrado así efectivamente en Heráclito (de quien Tzetzes lo tomó), pero como cita de Anaximandro, del mismo modo que se encuentran tres reconocidas citas de Homero. Admitida la tesis de Bröcker (con la que también H. Diller se declara de acuerdo), la existencia de una cita de Anaximandro en Heráclito haría más probable nuestra hipótesis, de que B 124 pueda contener una alusión (verosímilmente polémica) a la cosmogonía del milesio.

Sin embargo, la reconstrucción que Bröcker intenta realizar del texto de Anaximandro, vinculando la afirmación del cambio recíproco de los contrarios con la idea de la expiación, por la que cada uno debe disolverse en el principio del cual ha nacido, choca contra una grave dificultad. El principio del cual se engendran los opuestos, no por vía de transformación sino de separación recíproca debida al movimiento (según los testimonios coincidentes de Aristóteles, *Phys.* 187 a 20, y de Simplicio-Teofrasto, *Phys.* 24, 13), es el *ápeiron*, y la generación se cumple simultáneamente en ambos componentes de cada par de opuestos. Por consiguiente, si según la explícita declaración de Anaximandro la expiación debe consistir en la disolución (φθορά) de los injustos, o la reabsorción en el principio del que ha venido su nacimiento (γένεσις), no puede consistir en la transformación de todo opuesto en su contrario, porque el nacimiento no lo ha producido éste sino el *ápeiron*. Por lo tanto, la proposición "el frío se calienta, el calor se enfría, etcétera" no puede servir al fin que pretende Bröcker de explicar en qué consiste la expiación.

Cierto es que Simplicio (Teofrasto), en seguida después de las citadas palabras de Anaximandro, habla de la transformación recíproca de los cuatro elementos, pero no la invoca como declaración

del milesio, sino más bien como explicación propia acerca del porqué Anaximandro fue inducido a buscar en algo distinto de los cuatro elementos el principio generador de todos. Es evidente (δῆλον), dice, que el ver la transformación recíproca de los elementos le impidió hacer de uno de ellos el sustrato de todos. Pero los elementos de los que habla aquí Simplicio son los mismos que señaló poco antes (el agua u otro de los llamados elementos), y no las oposiciones anaximándreas de "calor frío, seco húmedo, etcétera". En consecuencia, la explicación que aduce es suya y no puede atribuirse a Anaximandro.

Para Anaximandro la separación recíproca de los opuestos del seno del *ápeiron* señala el comienzo de su lucha mutua, o sea, de la *adikía* recíproca que debe después ser expiada. Pero esta expiación —según testimonio de Simplicio (de Teofrasto)— no consiste en una trasmutación de cada uno de los opuestos en su contrario, como querría Bröcker, sino en una disolución (φθορά) de todos los opuestos en el principio del que han tenido nacimiento (γένεσις). El concepto de la trasmutación recíproca de los opuestos, como ley necesaria, es heraclíteo: por lo tanto, B 126 que lo afirma, puede ser más una polémica contra Anaximandro que una cita de él: una polémica que contrapone a la separación de los elementos opuestos (propuesta por Anaximandro y aceptada por los pitagóricos en su tabla decádica) la continua e inevitable transformación del uno en el otro, que significa *identidad recíproca*.

De todos modos, aun tratándose de una polémica más que de una cita, B 126 aludiría a Anaximandro y confirmaría el conocimiento y la *consideración de sus doctrinas por parte de Heráclito*. La conclusión de esta discusión, por tanto, brinda un apoyo para nuestra interpretación de B 124 como polémica contra la δίνη anaximándrea. Y una *confirmación* ulterior puede ser derivada de B 80 y de todo lo que he puesto de relieve en el estudio de los testimonios platónicos sobre Heráclito, respecto de la concepción de *dike* y de la función que se le atribuye respectivamente por parte del filósofo de Mileto y del de Éfeso.

Anaximandro, en el famoso fragmento que nos ha sido conservado por Simplicio (B 1), consideraba *dike* en función de castigo y expiación (δίκην καὶ τίσιν) del pecado de injusticia (ἀδικία) cometido por los elementos y por los seres diferenciados por el proceso cosmogónico, con sus discordias y luchas recíprocas (ἀλλήλοις) por el mutuo predominio. Pero precisamente contra este concepto de la lucha como injusticia y culpa que debe ser fatalmente castigada por *Dike*, Heráclito —sostenedor de *Pólemos* como padre y rey de todas las cosas (B 53)— opone la identificación de *Dike* (ley universal) con

la misma discordia (*Eris*). La fórmula heraclítea de B 80, de la universalidad de *Pólemos* y de la identidad de *Dike* y *eris*, con la afirmación de la generación de todas las cosas (πάντα) por vía de *eris* y de necesidad (χρεών) retoma el concepto del χρεών del fragmento de Anaximandro, pero en un sentido opuesto, aplicándolo a la génesis más bien que a la disolución de todos los seres. Esa fórmula heraclítea es, por lo tanto —casi ciertamente—, una contraposición a la fórmula anaximándrea. *Eris* es la fuente de la generación y no de la destrucción; *dike* es la ley universal de las oposiciones y de los contrastes, esencia necesaria de toda la realidad, y no ya punición de una injusticia constituida por la discordia y por la lucha. Anaximandro no es nombrado —por lo menos a lo que nos resulta— pero es, casi sin duda, el blanco de la polémica, quizá junto con Homero (cfr. B 9 a). Y así los signos y los indicios de una polémica contra Anaximandro en Heráclito son múltiples, y deben tenerse en cuenta para la discusión de las relaciones entre el pensamiento del efesio y el de los milesios.

C. RELACIONES CON PITÁGORAS Y JENÓFANES

Respecto de las relaciones que pueden vincular las doctrinas heraclíteas con las de Pitágoras, hemos tenido ya ocasión de referirnos a probables derivaciones de doctrinas religiosas: los conceptos de ἀθάνατοι (B 62) y de la sobrevivencia del alma (en varios fragmentos heraclíteos) según Gigon (*Untersuch.* 126 *ss.*); la concepción de Dios como único σοφόν y la consiguiente distinción entre el atributo propio de la divinidad (σοφός) y el atributo sólo accesible a los hombres (φιλόσοφος) —cfr. Gigon, *Ursprung,* 240—; quizá el concepto de ἁρμονία como κρᾶσις y conexión, y otros puntos menores. Pero la más importante influencia de Pitágoras sobre Heráclito se produjo probablemente por vía de oposición más que de asimilación. Aquí se reproduce la misma situación que en la relación de Heráclito con Anaximandro, de quien, como se ha mostrado en la parte relativa a los fragmentos heraclíteos 124, 126 y 80, el filósofo de Éfeso derivó diversas sugerencias (del concepto de *Dike cósmica* al de χρεών y otros, indicados por Gigon, por mí y otros autores), pero por encima de todo recibió un estímulo decisivo para su teoría de los opuestos, en cuya separación el milesio hacía consistir el proceso de formación del cosmos, y en cuya lucha recíproca veía la injusticia que exige después la expiación en la común reabsorción dentro de la unidad del *ápeiron;* mientras que Heráclito reacciona contra estas concepciones, contraponiéndoles la trasmutación recíproca y la

identidad de los contrarios, la necesidad universal del *pólemos* y la justicia de la lucha (δίκη ἔρις).

Análogamente respecto de Pitágoras, la conexión más importante debe reconocerse en la teoría de los opuestos, de los cuales el filósofo de Samos había derivado quizá de Anaximandro la idea, pero que probablemente él mismo había comenzado a enumerar en una tabla, que tal vez sólo más tarde se convertirá en la tabla decádica; pero de la cual ya en el tiempo de Heráclito debían ser conocidas algunas series pares (cfr. mi Zeller-Mondolfo II, "Nota sul pitagorismo", cap. 4; "Elementi, opposizioni, armonia", pp. 660 ss.): recto y curvo, macho y hembra, uno y muchos, etcétera, utilizados también por el efesio. Pero el estímulo que recibió Heráclito no fue por cierto de asimilación de la idea pitagórica de los opuestos, que como tales y en su incancelable distinción son para Pitágoras elementos constitutivos de toda realidad compuesta; fue, en cambio, de reacción y contraste, estímulo para la afirmación de su teoría de la trasmutación recíproca, de la identidad, de la conciliación y unidad de los contrarios. Anaximandro y Pitágoras nos ofrecen precisamente la solución del problema propuesto por Reinhardt (*Parmen. u. d. Gesch. d. gr. Philos.* 1916), cuando sostiene la necesidad lógica de la anterioridad de Parménides respecto de Heráclito. Atribuye a Parménides el descubrimiento de los opuestos como inconciliables, para concluir que la conciliación de ellos, intentada por Heráclito, debía ser posterior. Reinhardt se pregunta: "¿no debían, acaso, los opuestos en cuanto opuestos ser descubiertos, encontrados y enseñados como algo que está en contradicción consigo mismo, antes de que el descubrimiento de su conciliación pudiera realizarse como una nueva revelación?" Sin embargo, los opuestos como tales, separados en su misma concurrencia en la composición de las realidades particulares y de la cósmica, habían sido descubiertos por Anaximandro y por Pitágoras —para no mencionar a Hesíodo con cuyas oposiciones de día y noche, días faustos e infaustos polemiza Heráclito—; y contra ellos se dirige precisamente la polémica heraclítea, y la afirmación de su propia teoría de la unidad y trasmutación recíproca de los contrarios.

En cuanto a Jenófanes, la dependencia de Heráclito con respecto a él ha sido particularmente acentuada por Gigon (*Unters. z. Herakl.*), que encuentra el vínculo del efesio con el de Colofón especialmente en la teología, en la que Jenófanes (en los *silloi*) enseñaba la unidad de Dios, su eternidad, la diversidad de su forma respecto de la humana, su espiritualidad e inmovilidad. La oposición sostenida por Jenófanes entre la naturaleza divina perfecta y la humana imperfecta y su mutua incomparabilidad, se concretan en los frag-

mentos 70, 78, 79, 82 y 83 de Heráclito; la unidad y trascendencia de lo divino, en el fragmento B 108. La polémica heraclítea contra los cultos supersticiosos e impíos, y la conexa contra Homero, Hesíodo, etcétera, continúan la exigencia de iluminismo religioso propia de Jenófanes, y su obra de educador en lucha con las representaciones homéricas y hesiódicas y las creencias populares. Gigon agrega también el empirismo cosmológico que aparece en las ideas sobre la forma de la tierra y sobre el sol nuevo cada día, en la teoría de las exhalaciones como alimento de los astros, y en la de los eclipses; la anticipación de la idea de la identidad de los dos caminos hacia arriba y hacia abajo que aparece en la cosmología de Jenófanes (como antes en la de Anaximandro), y especialmente en la idea del mar primordial del que nace y en el que vuelve a sumergirse la tierra, que anticipa el heraclíteo B 31; el agregado de los problemas de la vida a los problemas del cosmos, etcétera. Todas estas comuniones de ideas y observaciones son innegables; pero el espíritu con que son pensadas y expresadas es diverso con excepción del iluminismo religioso que inspira la polémica contra las representaciones homéricas y populares. El empirismo físico y cosmológico es en Jenófanes recolección de observaciones, estimulada por el interés por los problemas de la física y de la cosmología; en cambio, en Heráclito es indiferencia y desinterés por los problemas físicos y los procesos fenoménicos (*polymathía*), porque el interés heraclíteo está concentrado en el problema de los opuestos, extraño a Jenófanes. Por lo tanto, la relación de Heráclito con Jenófanes está bien lejos de ser la de un discípulo hacia su maestro; y la hostilidad y el desprecio que muestra Heráclito hacia Jenófanes no menos que contra Pitágoras, son precisamente expresión de la conciencia de las opuestas orientaciones filosóficas. El gran influjo de Pitágoras sobre Heráclito ha sido aclarado especialmente en el artículo "Herakleitos", escrito por M. Marcovich para la *Real Encyclopaedia der Klassischen Altertumswissenschaft*, suplemento B X, que acaba de salir.

d. HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

La dificultad cronológica suscitada por Zeller contra la posibilidad de que Parménides conociera y combatiese el escrito heraclíteo, era asociada por él con la suposición de que admitir tal conocimiento y polémica tuviera que significar que sólo por influencia del pensamiento de Heráclito se hubiera podido formar la doctrina parmenídea; cosa que él no podía aceptar. Evidentemente, semejante suposición se ligaba con la concepción tradicional de la relación entre los dos filósofos, como contraposición total de la doctrina del ser

inmutable a la otra doctrina del flujo universal, por cuya precedente afirmación, por consiguiente, aquélla habría sido condicionada. Sólo en este sentido puede entenderse que Zeller considerase que la derivación (por él sostenida como cierta, pero hoy discutida, y muchas veces negada) de la doctrina parmenídea de las concepciones de Jenófanes fuera argumento válido contra la admisión de cualquier influencia heraclítea. Ahora que, por lo demás —especialmente a partir de Reinhardt, *Parmen.*, etcétera, 1916—, se ha abandonado la representación tradicional de Heráclito como puro filósofo del flujo, y en el poema de Parménides se han reconocido también otras influencias, como la reacción contra la cosmología pitagórica (cfr. en el vol. II de Zeller-Mondolfo mi "Nota sul pitagorismo", pp. 652 *ss.*; Raven, *Pythag. a. Eleat.*, Cambridge, 1943, pp. 25 *s.*, 37 *s.*, 41 *s.*; Reich, "Parmen. u. d. Pythagoreer", en *Hermes* 1954) la posibilidad de que Parménides conociera la obra de Heráclito y polemizara con ella, puede admitirse sin necesidad de hacer, con ello, proceder de la doctrina heraclítea la parmenídea, a la cual antes bien no puede atribuirse una derivación única y exclusiva, ni por vía de asimilación ni por vía de oposición.

Sin embargo, la oposición diametral entre devenir y ser quiso sustituirla Reinhardt por otra, igualmente diametral, entre los dos filósofos, dirigida todavía a establecer una relación de derivación y dependencia exclusiva, pero en sentido contrario al tradicional, ya que sería Heráclito el deudor de Parménides, por el estímulo necesario para la formación, por vía de antítesis, de su doctrina. La antítesis fue desplazada por Reinhardt a otro terreno: no es más el contraste entre devenir (Heráclito) y ser (Parménides), sino el contraste entre la concepción de los opuestos como inconciliables (Parménides) y su conciliación (Heráclito). El razonamiento de Reinhardt es, en síntesis, el siguiente: Parménides afirma que todo en el mundo es contraste; pero los contrarios se excluyen mutuamente; por lo tanto, este mundo de los contrarios es falso y sólo el ser inmutable es verdadero. Heráclito dice: todo el mundo es contraste; pero los contrarios se condicionan recíprocamente, y el gran secreto reside en que la oposición es unidad, el contraste es la esencia de todas las cosas, y el mundo de los contrastes es el único verdadero. El problema y el punto de partida es igual (las oposiciones), lo que excluye una independencia mutua; pero ¿quién depende del otro? Evidentemente Heráclito intenta resolver el problema de los contrarios: por tanto, éste ya debía estar planteado; y era Parménides, precisamente, quien lo había planteado. Debía haberse descubierto el contraste antes de que se buscaran imágenes como la del río y ejemplos múltiples para

demostrar la unidad e identidad de los opuestos. Heráclito, pues, supone necesariamente a Parménides, y no a la inversa.

Pero debe oponerse a esta argumentación de Reinhardt el hecho de que el descubrimiento de los opuestos como tales remontaba (prescindiendo de Hesíodo, con quien también Heráclito B 57 y B 106 polemiza al respecto) a Anaximandro y a los pitagóricos; y contra ellos justamente surge Heráclito con sus afirmaciones de la unidad y trasmutación recíproca de los contrarios. Si caen pues las dificultades cronológicas objetadas por Zeller (aunque admitidas todavía por A. Rey, *La jeun. de la sc. gr.* 185, si bien con contradicciones señaladas por Cherniss, *Arist. Crit. of Pres. Phil.*, 383), y si se tiene en cuenta también el hecho de que Heráclito, que suele nombrar a los adversarios que combate (excepto tal vez Anaximandro, al que no obstante indica claramente con la reproducción de sus conceptos y de sus palabras), no parece haber hecho ninguna —ni siquiera lejana— alusión a Parménides, puede, sin duda parecer de algún modo justificable la actitud de Gigon (*Urspr. d. gr. Phil.*) y de W. Jaeger (*Theol. of. Earl. Gr. Phil.*) que tratan a los dos filósofos como ignorándose recíprocamente; pero mucho más fundado parece el suponer que Parménides surja contra explícitas afirmaciones de la identidad de los opuestos, cuando en B 6 combate la concepción de los contrarios (ser-no ser) como ταὐτό.

Una polémica parmenídea contra Heráclito habría sido, según Calogero (*Studi sull'eleatismo*, p. 35) vista ya en B 6 por Simplicio, *Phys.* 117, 2 y 78, 2; pero Raven (*loc. cit.*) descubre, en cambio, en esos pasajes una alusión al dualismo pitagórico. Puede recordarse, sin embargo, que entre los antiguos, ya Aristóteles, *Metaph.* 1005 b 23 decía: "Es imposible que cualquiera que sea, asuma que la misma cosa (o bien: imposible concebir que una misma cosa cualquiera que sea) pueda ser y no ser, *como algunos creen que dice Heráclito.*" Ahora bien, ¿quiénes podían ser tales τινές que creían que Heráclito dijera: ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι? Cherniss (*Arist. Crit. of. Pres. Phil.* 84) piensa en negadores del principio de contradicción que quisieran apoyarse en la autoridad de Heráclito, cosa que bien puede ser así; pero tampoco podemos excluir que se trate, en cambio, de críticos que le atribuyeran polémicamente esta afirmación. En este caso, el testimonio aristotélico se pronunciaría en favor del reconocimiento de Heráclito como blanco de la polémica del frag. 6 parmenídeo, que habla precisamente de gente "por la que ser y no ser es considerado lo mismo". Mas ésta es, sin duda, una pura hipótesis; y no disponemos de otros testimonios en que fundarnos para atribuir a autores antiguos la idea de que Parménides polemizara aquí contra Heráclito. Debemos limitarnos, pues, a las argumentaciones de los mo-

dernos relativas al texto de B 6, versos 4-9: "El camino en el cual mortales que nada saben (εἰδότες οὐδέν) van errando, de la doble cabeza (δίκρανοι): perplejidad (ἀμηχανίη) en efecto, en sus pechos dirige su mente extraviada, y ellos son arrastrados (φοροῦνται) sordos y ciegos al mismo tiempo, estupidizados, gente sin criterio (ἄκριτα φῦλα), por quienes el ser y el no ser son creídos lo mismo (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται) y no lo mismo (κοὐ ταὐτόν) y para quienes de todas las cosas el camino vuelve sobre sí mismo (παλίντροπος ἐστι κέλευθος)."

Bernays ("Herakl. Stud.", en *Rh. Mus.*, 1859 y *Ges. Abhandl.* I) reconocía en los βροτοὶ δίκρανοι a los heraclíteos que, con proposiciones antinómicas, como εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν (B 49 a), destruyen lo que acaban de afirmar, muestran perplejidad (ἀμηχανίην) y esa incapacidad de conocer (εἰδότες οὐδέν) que Platón, al final del *Cratilo*, les hace confesar. Para Bernays era heraclítea sobre todo la proposición: τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν κοὐ ταυτόν; y además del φοροῦνται, que hace recordar el πάντα φέρεσθαι y el flujo que todo arrastra de los heraclíteos, la alusión más evidente a Heráclito aparecía en el empleo de un término precisamente heraclíteo: παλίντροπος, en la frase final del fragmento.

Sobre estos puntos, han sido muchas tanto las adhesiones como las oposiciones a Bernays; y una reseña prolija puede verse en Untersteiner, *Parmenide, testimonianze e frammenti*, Florencia, 1958, pp. CXII *ss.*, al que sólo se deben agregar las referencias a publicaciones posteriores, como Ramnoux, *Heráclite*, 1959. En δίκρανοι concuerdan en ver una referencia a Heráclito, Diels, *Parmen. Lehrged.* 71; T. Gomperz, *Griech. Denk.*; Kafka, *Vorsokr.*; Calogero, *Studi sull' eleat.* 41; Misch, *Weg in d. Philos.* 467; Nebel, "Das Sein d. Parm." en *Der Bund* 1927; y otros. Pero descubren en la misma expresión un ataque a los hombres en general (con Reinhardt) Gigon, *Ursprung d. gr. Phil.*; Becker, "Das Bild d. Weges", en *Hermes* Einzelschr. 1937; Verdenius, *Parmen.*, Gröningen, 1942; Jaeger, *The Theology*, etcétera; H. Fraenkel, *Dicht. u. Philos.* 458. Muy equilibrado es el juicio de Cherniss, "Charact. a. Effects of Presocr. Philos.", en *Journ. Hist. Ideas*, 1951, que admite que Parménides, en esta polémica, quisiera criticar todas las descripciones —filosóficas y vulgares— del mundo del cambio, pero que reprodujera expresiones características de Heráclito, descubriendo en las opiniones corrientes un heraclitismo inconsciente, de modo que al refutar a Heráclito refutaba a todos. En reconocer en el texto parmenídeo el eco de palabras de Heráclito (B 51, 88, 21, 60, 59, 49 a, 58) y la coincidencia con testimonios doxográficos (A 7 y 15) y con imitaciones antiguas (π. διαίτης) contribuyó particularmente Kranz ("Vorsokra-

tisches", en *Hermes* 1934, pp. 47 *ss.*). Por cierto que no han faltado objeciones: contra la opinión de Bernays y otros de que la frase contra la afirmación de que "ser y no ser son lo mismo y no lo mismo" fuera una clara alusión al εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν del heraclíteo B 49 a, se objetó la inautenticidad de esta pretendida frase heraclítea y de todo el fragmento Gigon, *Untersuch.* 28, 33, 97, 106 *s.*; Verdenius, *Parmen.* 52; A. Rivier, *Un emploi archaïque*, etcétera, Lausana, 1952, p. 10; Kirk, *Cosm. Fragm.* 378 *ss.*). Para la cuestión de la autenticidad remito a mi nota sobre los "Fragmentos del río"; pero, aun reconociendo que el εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν de B 49 a, aunque sea auténtico, no tiene un significado existencial (sino el de "estamos y no estamos en los ríos" debe observarse que —sea sobre la base de esta expresión o de otras perdidas para nosotros, o en general de las numerosas afirmaciones heraclíteas de la identidad de los opuestos— era indudablemente opinión difundida entre los antiguos conocedores del texto integral de Heráclito, que éste hubiera afirmado la identidad de ser y no ser. Prueba de tal opinión son los repetidos testimonios aristotélicos (*Metaph.* 1005 b 23; 1012 a 24 *ss.*; 1062 a 30 *ss.*; 1063 b 25 *ss.*) y el hecho de que la frase aparece en imitaciones, como el hipocrático περὶ τροφῆς, 24 (μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι). "Ser y no ser" es la forma típica esencial de todas los oposiciones; y la idea de que los opuestos sean ταὐτόν tiene múltiples afirmaciones en los fragmentos sobrevivientes de Heráclito, además de B 49 a, que dice: "en los mismos (τοῖς αὐτοῖς) ríos entramos y no entramos, estamos y no estamos". Recuerdo B 15: "*Lo mismo* (ὡυτός) son Hades y Dyónisos"; B 57: "Día y noche son una misma cosa"; B 59: "El camino recto y el curvo son uno y *el mismo* (ἡ αὐτή)"; "El camino hacia abajo y hacia arriba son uno y *el mismo* (ὡυτή)"; B 88: "*Lo mismo* es vivo y muerto, despierto y durmiente, joven y viejo". Antes de Parménides, Heráclito había sido el único que había expresado (y con tanta insistencia y decisión) la identidad (ταὐτόν) de los contrarios.

Pero Parménides atribuye al adversario combatido, el creer los opuestos "lo mismo y no lo mismo"; y esto podría parecer una dificultad, si no se observara que lo que Heráclito declara ταὐτόν son los términos contrarios (οὐ ταὐτόν); y el reconocimiento de su realidad de opuestos, que se acompaña a su desconocimiento por vía de la afirmación de su identidad, justificaba plenamente la perplejidad (ἀμηχανίη) atribuida por Parménides al adversario, que es precisamente oscilación entre el ταὐτόν y el μὴ ταὐτόν. Tal debía ser justamente la opinión de los antiguos; por lo menos del pseudohipocrático heraclitizante que repite la frase. El mismo Gigon (*Untersuch.* 41), al discutir el problema de la imitación de Herá-

clito, que Bernays, Bywater, Burnet, Diels, etc. reconocieron en el περὶ διαίτης, libro I, cuando encuentra en el capítulo 5 la fórmula πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά (precisamente la que Parménides había reprochado al adversario), declara que "con ella comienza la parte heraclitizante". Y la misma fórmula se halla repetida después en el capítulo 24, aplicada a los actores que entran y salen de la escena (*οἱ αὐτοὶ καὶ οὐχ' οἱ αὐτοί καὶ τὸν αὐτὸν μὴ εἶναι τὸν αὐτόν*); de manera que no sería Parménides el único antiguo que atribuyese a Heráclito semejante ambigüedad, y es más fácil, por lo tanto, que él también la supusiese en aquél. Prescindamos aún del incierto φοροῦνται que, contra Bernays que descubría en él una alusión a Heráclito, Verdenius (*Parmen.* 78) niega que pueda ser tal, porque sólo los heraclíteos tardíos son los ῥέοντες de *Theaet.* 181 A; y veamos la prueba que pareció decisiva a Bernays y a los muchos coincidentes con él (Patin, Th. Gomperz, Burnet, Diels, Kranz, etc., recordados por Untersteiner en p. CXVI): el uso de la palabra "heraclítea" *παλίντροπος en el último verso del fragmento.* La prueba (observa Untersteiner) pierde su vigor en cuanto en las fuentes antiguas que nos dan el heraclíteo B 51 prevalece (más que παλίντροπος ἁρμονίη) la lección παλίντονος, que los editores y críticos modernos prefieren; y tanto más en cuanto que, según observa Raven (en Kirk-Raven, *Presocr. Philos.* 272), en el parmenídeo *πάντων δὲ* παλίντροπός ἐστι κέλευθος podría πάντων ser masculino más que neutro, de modo que Parménides no referiría en tal frase el pensamiento de los δίκρανοι, según el cual "*de todas las cosas* es reversible el camino", pero diría por su cuenta que "el camino (o proceso de pensamiento) *de todos ellos* (los δίκρανοι) vuelve atrás sobre sí mismo". Pero esta segunda interpretación parece menos probable, si se considera que en los últimos dos versos Parménides quiere perfilar el pensamiento esencial de los *dikranoi*, y lo hace diciendo que para ellos (οἷς) ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; y debe pues casi indudablemente agregar que (siempre *para ellos*) "de todas las cosas es reversible el camino". Ahora bien, en esta afirmación puede no ser heraclítea la palabra παλίντροπος, si en Heráclito (B 51) leemos παλίντονος; pero es innegablemente heraclíteo el concepto del camino reversible. Heráclito no sólo identifica los dos caminos inversos (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, B 60), sino que afirma explícitamente que los contrarios (vivo-muerto, despierto-durmiente, joven-viejo) son ταὐτό en cuanto el uno se trasmuta en el otro y éste viceversa (πάλιν) en aquél (B 80). Este mismo proceso de trasmutación recíproca de un contrario en el otro, seguido por su reversión, es afirmado en B 126 para calor frío, húmedo seco; en B 10 para la derivación de lo uno de todos y de todos de lo uno;

en B 36 para el paso del alma al agua y viceversa; en B 90 para las inversas permutas entre fuego y cosas; en B 91 para los procesos de dispersión y reunión de las sustancias. Todas son, evidentemente, explícitas afirmaciones de παλίντροπος κέλευθος que se encuentran por primera vez en Heráclito y en ningún otro antes de él y de Parménides, y que no podían atribuirse a las concepciones vulgares y ni siquiera al mismo Anaxímenes, el cual afirmó, sin duda, los dos procesos opuestos de rarefacción y condensación, pero no dijo ni pensó que constituyeran un camino único y el mismo, que pudiera, en consecuencia, llamarse *reversible*. El concepto es, pues, heraclíteo; y agregado a los otros que pueden reconocerse en la polémica parmenídea de B 6, confiere a la hipótesis de que el blanco central de ésta sea Heráclito una probabilidad tan grande que confina con la certeza.

Pero esta conclusión puede ser confirmada también por otros fragmentos de Parménides, respecto de los cuales Cl. Ramnoux (*Héraclite*, 260) —que sin embargo cree errada la tesis de A. Patin ("Parmen. im Kampfe geg. Herakl.", en *Jahrb. Klass. Philol.* Suppl. 1899) de que Heráclito sea el blanco del frag. 6 de Parménides— dice que de todos modos él podría ser el blanco, aun posible más que cierto, de otros fragmentos, que son prácticamente dos: el 4 y el 8 (verso 5).

Para el fragmento 4 prescindamos de las diversas discusiones sobre el texto y sobre el sentido de algunas expresiones (véase en Untersteiner, *Parmenide*, 1958, pp. xcv-ci y Cl. Ramnoux, *Héraclite*, 1959, pp. 293 *s.*); discusiones que interesan para la interpretación de Parménides, pero no para el problema de su relación con Heráclito. Claro que la traducción del fragmento (como dice Mlle. Ramnoux, p. 261) es tan difícil que un helenista de la talla de H. Fraenkel (*Dicht. u. Philos.* 458) declara no poder interpretarlo. Pero para nuestro problema, basta decir que esencialmente el fragmento exhorta a ver presentes con el pensamiento (o: al pensamiento) las cosas ausentes o lejanas (λεῦσσε ... ἀπεόντα νόῳ παρεόντα), advirtiendo que no se puede arrancar el ser de su conexión con el ser ni en el estado de difusión total por todo el cosmos, ni en el de reunión (οὔτε σκιδνάμενον ... οὔτε συνιστάμενον). En el primer verso la expresión ἀπέοντα παρέοντα evoca en seguida a la mente la frase παρέοντας ἀπεῖναι de Heráclito B 34; pero, además del hecho de que, mientras Parménides exhorta a hacer presentes *las cosas* ausentes, Heráclito habla de la sordera intelectual que hace ausentes *los sujetos* presentes, está la explícita declaración heraclítea de que se trata de un dicho proverbial (φάτις), del cual Parménides, por lo tanto, podía extraer la fórmula sin necesidad de la mediación de

Heráclito. En cambio, más significativa puede ser la coincidencia de la oposición σκιδνάμενον - συνιστάμενον de los versos 3 y 4 con la doble oposición de Heráclito B 91: σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει. Respecto del concepto expresado por Parménides, por el que Gigon (en *Philol.* 1936, p. 17) sugirió una alusión a los pitagóricos, Reinhardt (*Parmen.* 50) —como antes (observó Albertelli, *Gli eleati,* p. 134) Brandis (*Comm. eleat.* 113)— pensó en Anaxímenes, aun uniéndolo (con Patin, *Parm. im Kampfe,* etc., p. 578; y después con Joël, *Gesch. d. ant. Philos.* I, 433) con Heráclito, que era en cambio el único señalado por Diels. Pero si el concepto podía referirse a varios autores, la fórmula con sus expresiones características (como lo sostuvo ya G. Vlastos, en *Am. J. Philol.,* LXXVI, 342 *ss.*) parece muy probablemente heraclítea; y puede agregarse así un nuevo elemento de apoyo a la tesis de una polémica parmenídea contra Heráclito.

El otro elemento en que se apoya Mlle. Ramnoux es el verso 5 del fragmento 8, que contiene la fórmula de la eternidad. Según la vulgata aceptada por Diels el texto del verso sería: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (nunca fue ni será, porque es ahora todo junto); y esto pareció una negación de las distinciones temporales por una afirmación exclusiva del eterno presente extra-temporal, para muchos críticos, de Patin, *op. cit.* 538 y B. Bauch, *Substanzproblem.* 44, a Stenzel (en *Die Antike* 1925, p. 256), A. Levi (en *Athenaeum* 1927), Calogero (*Studi sull'eleat.* 61), Mondolfo (*L'infinito,* etc., 1936, pp. 60 *ss.*), y, más recientemente, Raven (*Pyth. a. Eleat.* 27) y Ramnoux (*op. cit.* 281). Si bien Albertelli (*Gli eleati,* 143 *s.*) negara a Parménides la idea de la extratemporalidad, la opinión dominante es de que ese texto significa la afirmación de una idea de la eternidad como eterno presente extratemporal contra la de la misma eternidad como perennidad, o sea, permanencia continua del mismo ser en el tiempo pasado, presente y futuro. ¿A quién podía oponerse semejante afirmación de Parménides? La más antigua afirmación de la unidad de pasado, presente y futuro a formar la totalidad continua del tiempo era quizá, en la literatura griega, la de Homero, *Il.* I, 69 *s.* relativa a la ciencia de Calcantes que abarcaba "las cosas presentes, las futuras y las preexistentes". Pero esta fórmula, reproducida por Hesíodo, *Theog.* 38 e imitada después por Empédocles B 21, Anaxágoras B 12 y, como nota Schuhl (*La form. de la pens. gr.* 47), por la fórmula del escrito hipocrático *Progn.* II, 188 L.: τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι —y, agregamos, usada todavía como fórmula que expresa el infinito eterno en Epicuro, *Sent. Vat.* X— considera la sucesión infinita de los hechos diversos en el curso del tiempo; no presenta una

permanencia constante de un ser único y siempre idéntico, y como tal eterno. Esta última idea se nos presenta sólo en la fórmula heraclítea de la perennidad del fuego siempre viviente (B 30), que ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται; y contra esta perennidad (que para Heráclito era permanente identidad del ser en el devenir cambiante de los fenómenos y en la sucesión de los tiempos) Parménides opone una eternidad del ser que no puede conciliarse con el devenir, porque excluye la sucesión de los tiempos en cuanto es eterno presente extratemporal. La diferencia entre las tres fórmulas (homérica, heraclítea y parmenídea) aparece trazada de la manera más clara por San Agustín (*Confess.* IX, 10 *s.*), cuando hace confluir toda la infinita serie de los acontecimientos en la sabiduría del creador, "por quien han sido hechas estas cosas y las que fueron y las que serán; y ella no está hecha, sino que es así como fue y siempre será: más aún, el *fue* y el *será* no están en ella, sino sólo el *es*, porque es eterna; en efecto, el *fue* y el *será* no son eternos".

Pero la evidencia de la relación de antítesis entre la fórmula heraclítea y la parmenídea disminuiría notablemente si la lección del texto de Parménides aceptada por Diels, se sustituye con Untersteiner (*Parmen.* XLVI *s.* y 144 *s.*) por la lección de Ammonio, Asclepio y Filóponos: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον οὐλοφυές ("puesto que no fue ni será un todo de partes unidas, sino que es solamente en su naturaleza un todo"). Desaparece así la contraposición de lo eterno presente extratemporal a la perennidad que une pasado, presente y futuro, si bien Untersteiner, interpretando el ἀτέλεστον del presente verso 4 como "desprovisto de un fin temporal", quiere volver a introducir por esta vía la idea de "fuera del tiempo". Sin embargo, él mismo reconoce en el verso 5 un ataque contra las doctrinas pluralistas y el devenir, dirigido "probablemente contra Heráclito". Pero ciertamente la oposición a Heráclito tiene una evidencia mucho mayor en la lección de la vulgata y de Diels, en la cual yo no veo esa frase desprovista de sentido que descubre Untersteiner, en cuanto supone que el "todo junto" quiera dar el porqué del eterno ἔστι, en lugar de ser un atributo del eterno ἐόν que el mismo Untersteiner sostiene que es οὖλον (total) para Parménides. Y para mantener la lección de la vulgata me reafirma también el hecho de que (tal como lo he puesto de manifiesto desde la primera edición de mi libro *L'infinito*, p. 63) sucesivamente Meliso retoma la fórmula heraclítea de la infinita duración o permanencia del ser en la infinidad temporal. Fragmento 1: ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. Fragmento 2: ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. Meliso, volviendo a la idea de la perennidad, pierde el motivo parmenídeo de la eternidad extratemporal, pero confirma el vínculo de la fórmula eleática con

la heraclítea. Y así también, acerca de este punto, puede reconocerse que el eleatismo está ligado en ciertos aspectos a Heráclito, y que la relación de Parménides con él es de antítesis y polémica. A estos puntos de contacto algunos críticos agregan algunos otros secundarios. En los versos 3 *ss.* del fragmento 7, donde la diosa advierte a Parménides de no servirse del ojo que no ve y del oído retumbante y de la lengua, sino a juzgar con el raciocinio, Albertelli (*op. cit.* 142) propende a ver con Kranz (en *Sitzb. Berl. Ak.* 1916, p. 1175) una polémica contra el fragmento 55 de Heráclito, que declara precisamente que prefiere aquello de lo que se da ὄψις, ἀκοή, μάθησις (vista, oído, aprehensión). Y en el fragmento 8, versos 38 *ss.*, donde Parménides declara que son "puros nombres (πάντ'ὄνομα ἔστι) todo lo que los mortales han establecido creyendo que fuera verdad; nacer y perecer, ser y no ser, cambiar posición, mudar de luminoso color", el mismo Albertelli (p. 148) ve la primera referencia, en el mundo helénico, a la doctrina de la convencionalidad del lenguaje que más tarde sostendrán Demócrito y la sofística, y cree probable que sea una polémica contra la doctrina heraclítea, para la cual los vocablos son, en cierto modo, φύσει.

Además Mlle. Ramnoux, que confronta a Heráclito y Parménides en lo que respecta a los esquemas del hacer y del decir (pp. 264 *ss.*, 296, 336), expresa la opinión de que, siendo imposible una derivación de Heráclito de Parménides, puede ser posible, aunque problemática, una derivación inversa siendo por lo demás más probable que el parentesco provenga de formas comunes y tradicionales de expresión. De todas maneras, no es el caso de insistir en estas inciertas relaciones de menor importancia: bastan ésas en que nos hemos detenido más ampliamente para constituir un conjunto de elementos que hace bien difícil, si no directamente imposible, sostener que Parménides no deba haber tenido conocimiento del escrito de Heráclito y no presente puntos importantes de polémica contra él.

Apostilla

Contra mi defensa de la lección de la vulgata para los versos 5-6 del fragmento 8 de Parménides ha polemizado Untersteiner en apéndice a su edición de *Zenone, testimonianze e frammenti,* Florencia, 1963. Como el problema concierne esencialmente a la interpretación de Parménides, me limito aquí a remitir a los lectores a mi respuesta ("Discussioni su un testo parmenideo") en *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 1964, fasc. III, seguida luego por una réplica de Untersteiner.

Pero debo recordar una objeción de L. Tarán (*Parmenides,* Prin-

ceton, 1965, pp. 175 *ss.*), quien niega que Parménides haya afirmado el eterno presente atemporal contra la eterna duración de Heráclito, compuesto de pasado, presente y futuro. Parménides —dice Tarán— niega el proceso (nacimiento y muerte) implicado en el *será* y en el *fue*, y por eso afirma el *es* como única expresión del ser; pero no tiene conciencia de que ello signifique una negación del tiempo.

Ahora bien, puedo admitir, con Tarán, que tal conciencia se afirme explícitamente sólo con Platón, que en el *Timeo* declara ilegítimo predicar el *fue* o el *será* del eterno inmutable, del que sólo puede predicarse el *es*; pero encuentro innegable que con Parménides se tenía ya la declaración de que el ser inmutable no *fue* ni *será*, sino que sólo *es*; y sintomático que Parménides presente la negación del proceso (muerte y nacimiento) bajo la forma de negación del tiempo pasado y futuro; lo que implica indudablemente una conciencia del vínculo recíproco entre proceso y tiempo. El repudio del pasado y del futuro que Parménides expresa para lo eterno inmutable no se explica históricamente sino como oposición a una afirmación precedente: la cual se había presentado precisamente con Heráclito, de modo que es legítimo reconocer en Parménides una polémica sobre este punto con Heráclito.

C. LA DEGENERACIÓN DEL HERACLITISMO EN CRATILO

La deformación que sufre la doctrina heraclítea en sus tardíos secuaces, como Cratilo, no depende únicamente de la incapacidad de éstos para hacerla progresar (como dice Zeller), y para comprender, incluso, su significado esencial; sino que deriva también de una desviación conceptual producida por los desarrollos de la polémica antiheraclítea de la escuela eleática. El núcleo fundamental y la esencia característica de la doctrina de Heráclito era ciertamente (como lo reconocen todos en la actualidad, sobre todo de Reinhardt en adelante) la conciliación e identidad de los opuestos, cuya demostración Heráclito realizaba mostrando el nexo indisociable de los contrarios, su condicionamiento recíproco y sobre todo el mutuo e inevitable intercambio del uno en el otro. Esta trasmutación recíproca, que Heráclito oponía, como necesaria y continua, a la separación de los contrarios presentada por Hesíodo, Anaximandro y los pitagóricos, implicaba en sí la exigencia de una incontenible inestabilidad de las cosas y de un incesante flujo universal. El πάντα ῥεῖ era una condición imprescindible y un elemento constitutivo de la misma doctrina de los opuestos en Heráclito. Pero precisamente por eso podía acompañarse con la teoría de la naturalidad del lenguaje y de la justeza (ὀρθότης) de las palabras y con el uso de las etimologías para el

descubrimiento de la esencia de las cosas, en cuanto los nombres, según Heráclito, o expresaban juntamente los dos opuestos (como βιος que significa vida y muerte al mismo tiempo: B 48), o bien debían aplicarse juntamente en sus formas opuestas a la misma realidad (ἄνοδος-κάθοδος: B 60), o bien, si expresaban sólo uno de los términos opuestos incluidos en la misma realidad, aparecían al mismo tiempo convenientes y no convenientes a dicha realidad: convenientes por pertenecerle efectivamente, no convenientes por inadecuados para expresar por sí solos su dualidad (como el ζηνὸς ὄνομα de B 32). A la realidad suprema y total (Θεός) convienen, pues, todos los pares de nombres contrarios (τἀναντία πάντα), como al fuego, que toma todos los nombres más diversos según el incienso que se quema en él (B 67). La justeza de los nombres está dada, pues, por la *coincidentia oppositorum,* o en una única y misma palabra de doble significado contrario, o en la convergencia de palabras de opuesto significado para expresar una sola y misma realidad. Tal como he señalado en otras partes ("Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito", en *Riv. Crit. di St. della Filos.,* 1954; y en nota anterior sobre "La teoría de la justeza natur. del lenguaje", cap. V, n. *l*) para Heráclito, como modernamente para Hegel (Prefacio a la *Ciencia de la Lógica*) era objeto de satisfacción encontrar la unión de los contrarios contenida en una sola palabra de significados opuestos, o bien en la confluencia de nombres opuestos a significar adecuadamente una sola y misma realidad. En este sentido, la ὀρθότης de los nombres, presupuesto del estudio de la *etimología,* podía asociarse con la teoría del flujo, en cuanto ambas confluían en la doctrina de la *coincidentia oppositorum.*

Sin embargo, en el desarrollo histórico de la escuela heraclítea interviene la influencia de la polémica con la escuela eleática. Parménides surgía contra los *díkranoi,* para los cuales ser y no ser son lo mismo y no lo mismo, y es reversible el camino de todas las cosas (B 6), pero al mismo tiempo polemizaba contra el *fue* y el *será* y el nacer y el perecer (B 8): y esta polémica contra el devenir y el transformarse se acentuaba en Meliso (B 7 y B 8), tomando como blanco esencial a Heráclito, de quien B 8 citaba ejemplos y expresiones textuales. Esta polémica eleática contra el devenir, que deja en la sombra el concepto heraclíteo fundamental de la *coincidentia oppositorum,* determina la posición, igualmente polémica, que van asumiendo los heraclíteos (y que aparece netamente en Cratilo) de defensores del devenir y sostenedores del πάντα ῥεῖ. En su afirmación del flujo como puro cambio y proceso de formación y disolución de las cosas se pierde completamente el concepto heraclíteo del flujo como trasmutación recíproca de los opuestos, revelación y prueba de

la identidad de los contrarios. Y al mismo tiempo, la teoría de la ὀρθότης natural de los nombres, que siguen sosteniendo contra el nominalismo parmenídeo, que reduce a *flatus vocis* (B 8, versos 28 *ss.*) todas las distinciones puestas como verdades por los sostenedores de la multiplicidad y del flujo, resulta divorciada de la conexión esencial con la teoría de la identidad de los opuestos, en la que la ponía Heráclito.

Por eso las dos teorías: de la ὀρθότης de los nombres (que separada de la teoría de los opuestos presupone una esencia permanente de las cosas), y del flujo universal incesante (que es negación de cualquier estabilidad y esencia) chocan entre sí en una inconciliabilidad irremediable. Y he aquí la crisis de la posición de Cratilo, que debe concluir con el abandono de uno de los elementos antitéticos de los que pretendía constituirse. Cratilo se mantiene adherido al πάντα ῥεῖ, y abandona, por lo tanto la ὀρθότης de los nombres, reduciéndose finalmente (τὸ τελευταῖον), como dice Aristóteles, a renunciar al uso de las palabras que suponen en su cristalización la permanencia de un significado siempre igual, y a limitarse a los puros gestos instantáneos y siempre variables.

Esto significa evidentemente una incomprensión y deformación de la doctrina heraclítea, de la cual Cratilo pretende, sin embargo, considerarse defensor y sostenedor. (Para mayores pormenores, cfr. mi escrito ya citado.) Después de este oscurecimiento de la doctrina de los opuestos, en la misma escuela heraclítea, ella no resurgirá sino en forma parcial entre los estoicos, que declaran "necesario que ambos opuestos se mantengan sostenidos entre sí y casi por mutuo y contrario esfuerzo: ya que no se da contrario sin el otro contrario" (Crisipo, *De provid.* IV); pero no hablan de permutación recíproca y de identidad de los opuestos. Sólo con el Renacimiento y con el idealismo alemán (Hegel) la doctrina heraclítea de los opuestos resurgirá en la plenitud de su significado.

Indices

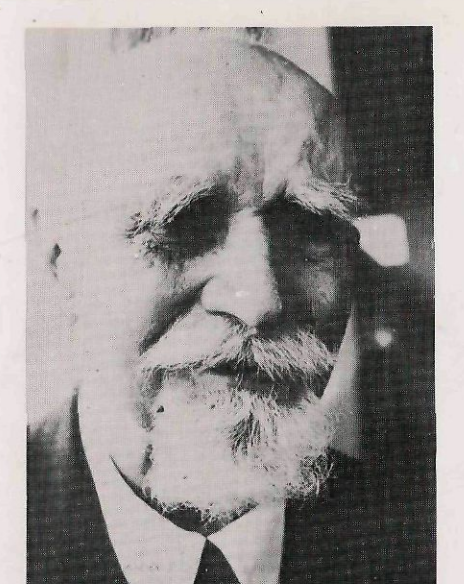
Índice de textos *

* Véase la primera parte del libro, pp. 1-47. La A se refiere a los testimonios sobre Heráclito y la B a los fragmentos. [E.]

Índice de nombres propios y obras citadas



impreso en acción litográfica
carretera a chalco mza. 53 lote 6
san mateo tezoquipan
chalco, edo. de méxico
30 de abril de 2007




968-23-0277-3
9 789682 302770

RODOLFO MONDOLFO

HERÁCLITO

A partir de Hegel, se dice en el prólogo, el original planteo de Heráclito sobre el problema de los opuestos ha sido reconocido como el manantial más fecundo de la problemática filosófica, y toda la filosofía posterior recibe de la dialéctica heraclítea su mayor impulso y el vigor de su desarrollo. Por ello resulta simbólico que, al publicar su primer libro una editorial que se proyecta hacia el futuro, se ofrezca el estudio más exhaustivo sobre el presocrático, cumplido por una personalidad tan ilustre como la de Rodolfo Mondolfo, que durante más de seis décadas ha trabajado incansablemente sobre las dos grandes vertientes que alimentan su labor fecunda: la filosofía griega y el marxismo. Este estudio maduro, equilibrado —en el que culmina una tarea iniciada al publicar en 1932 la edición italiana anotada de la famosa obra de Zeller, Die Philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung— se ampara en el más severo y documentado aparato crítico del que surgen rectificaciones, afirmaciones e interpretaciones originales sobre los textos, testimonios y discusiones que a través de más de veinte siglos ha merecido la obra del filosófo de Efeso. En esta nueva edición, Rodolfo Mondolfo incluye un nuevo capítulo sobre la interpretación aristotélica de Heráclito que resume y revalora las discusiones al respecto.